أ. جنان عبد الله الغالي

الإلزام الخلقي عند المعتزلة والأشاعرة





بالعلم نرتقي
مركز الكتاب الأكاديمي



الإلزام الخلقي عند
المعتزلة والأشاعرة

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

2020 /6 /1564

251

الغالي، حنان عبدالله

الالزام الخلقي عند المعتزلة والاشاعرة/ حنان عبدالله الغالي/ ._عمان: مركز الكتاب الاكاديمي، 2020

ص.

ر.إ.: 2020 /6 /1564

الواصفات: / الاشاعرة / المعتزلة/ الفرق الاسلامية/ فلسفة الاخلاق

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أوأي جهة حكومية أخرى

الطبعة الأولى 2021

ردمك ISBN978-9957-35-464-0



مـــركـــز الكتـــاب الأكاديمـــي

عمّان-وسط البلد-مجمع الفحيص التجاري

ص . ب : 11732 عمّـــان (1061) الأردن

تلفاكس: 96264619511+ موبايل: 962799048009+

الموقـــع الإلكتروني: www.abcpub.net

A.B.Center@hotmail.com / info@abcpub.net

الإلزام الخلقي عند

المعتزلة والأشاعرة

أ. حنان عبد اللـه الغالي

مركز الكتاب الأكاديمي


mohamed
mohamed
mohamed khatab
mohamed
mohamed
mohamed khatab
mohamed
mohamed
mohamed khatab

بسم الـلـه الرحمن الرحيم

(وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاها)

صَدَقَ الـلـهُ العَظِيم

(سورة الشمس إيه:8/7)

الاهـداء

إلـي

روح أبي رحمه الـلـه وطيِّب ثراه

إلـي

والدتي أطال الـلـه في عمرها وأمدها بالصّحة

أَهدي هذا الجهد المتواضع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن أي فلسفة أخلاقية لا تخلو من فكرة الإلزام ولا أي مذهب أخلاقي ولا قيمة لأية مبادئ وقواعد خلقية إذا لم يتضمن إلزام الناس بإتباعها، والالتزام بتنفيذها والعمل بمقتضاها، فبدون هذا الإلزام تفقد القواعد الخلقية قيمتها وتعجز عن تحقيق غاياتها فحياة الفرد لا تنظم ولا تستقيم إلا بالتزامه نظاماً معيناً في معيشته وحياته و سلوكه، والإلزام الخلقي مشكلة واجهتها المجتمعات الأنسانية على السواء حيث نجد بعض المجتمعات قد عانت في سبيل تأسيس أخلاق عامة وضرورية يخضع لها افراد المجتمع بلا استثناء، بينما كانت هذه المشكلة ميسره بالنسبة للمجتمعات الدينية والتى تتحد فيها الأخلاق بالدين ،حيث العقيدة هي المحرك،خاصة اذا كانت العقيدة تمثل حقيقة دينية،وفي هذا الصدد نجد أن الإسلام يتميز بالتنوع في هذه المصادر حيث النص المتمثل في (القرآن الكريم ،والسنة النبوية الشريفة) والعقل المتمثل في(الإجماع والقياس) يشتركان في توجيهنا نحو الأخلاق القويمة في ظل غزو القيم المنحرفة والأخلاق السيئة للمجتمعات، وهذا التنوع والثراء في مصادر الالزام الخلقي الإسلامي سمح للعقل المسلم أن يختلف في ترتيب اولويات هذه المصادر فبرز المعتزلة الدين يقدمون العقل على النص ويرون ان العقل يمتلك القدرة على توجيه الأنسان نحو الخير وعصمه عن الشر،وهناك الأشاعرة الدين يرفضون عمل الفعل مستقلاً عن النص ،ويرون العقل وان كان فيه قدرة على التحسين أو التقبيح الا إن الخير والشر كمطلبين دينيين تقع عليهم المسؤولية ،لا يتحددان إلا من خلال الشرع أو النص المنزل.

ويعد هذا التاب محاولة لتوضيح الإلزام الخلقي في الفكر الإسلامي لدى أكبر فرقتين إسلاميتين المعتزلة التي ظهرت في القرن الثاني الهجري، وفرقة الأشاعرة التي ظهرت في القرن الرابع الهجري.

يتناول موضوع الكتاب بصورة أساسية مصدر الإلزام الخلقي عند كل منهما والذي سنتعرض ونناقش من خلاله آرائهما الفكرية في مجال الأخلاق وذلك بغية التعرف على المسائل العقائدية، والأخلاقية الكثيرة التي اختلفوا حولها ؛حيث لم يقتصر الخلاف حول أصول تلك المسائل بل امتد إلى الفروع ؛ فمظاهر الخلاف بين المتكلمين يصعب حصرها ،وليس ذلك لكثرة الموضوعات التي لا حصر لها بل أيضاً قد يقع الخلاف بين المنتمين لتيار واحد،ونجد ذلك واضحاً بين مدرسة المعتزلة (البصريون ،والبغداديون) على الرغم من اتفاقهم على الأصول الخمسة التي تجمعهم وهذا ماسيتضح لنا من خلال دراسة الإلزام الخلقي عند المعتزلة والأشاعرة.

ربما يتسأل القاري الكريم عن جدوى أهمية دراسة هذا التراث الذي ظهر منذ ما يقارب من ثلاثة عشر قرناً من الزمن مع أن المشكلات الفكرية التي كانت مثارة في ذلك الوقت لم تعد مثارة في الوقت الحالي حيث إننا في هذه الأيام نواجه مشكلات لم يواجهها أسلافنا، وفي سبيل الإجابة عن هذا التساؤل فإننا نستطيع أن نشير إلى إننا إذ كنا نسلمّ باختلاف الواقع الحضاري الراهن عن الواقع الحضاري التراثي فيما يتعلق بالمشكلات المثارة فإن الأهمية الفكرية التي تكمن في دراسة تراث الفلسفي الإسلامي إنما تتمثل أساساً في التعرف على أساليب تفكير الفرق وكيفية مواجهتهم للمشكلات التي أثيرت، ومدى قيمة الحلول التي قدموها لهذه المشكلات ولكي نستطيع دراسة الفكر الفلسفي الإسلامي وخاصة مجال علم الكلام ينبغي أن نضع في اعتبارنا الملابسات الفكرية والعقائدية المختلفة التي ظهرت في الواقع الإسلامي الماضي فإنه ينبغي أن نضع في اعتبارنا أيضاً ما يمكن الاستفادة منه في حل مشكلاتنا العقائدية، والفكرية الراهنة ،وهذا ما دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع لنسلط الضوء من خلاله لو

بشكل يسير على أهم المسائل الأخلاقية التي تناولتها الفرقتين، ودراسة القضايا العامة، ودورها في الفعل الأخلاقي ، والتعرف على الأسباب التي كانت موجودة في القرن الثاني والرابع الهجري والتي كانت سببها الاعتماد على العقل، أو النقل لإتباع الإلزام الخلقي للسلوك الإنساني.

وبناءً على ذلك يهدف هذا الكتاب لبيان مدى التزام الأنسان بالعقل أو الشرع الذي راعى الفوارق الفردية لدى كل انسان وراعى كذلك المجتمع كعامل من عوامل الحث على الخير والزجر عن الشر , كما نسعى إلى ابراز مفهوم الإلزام الخلقي وتوضيح معناه ومعرفة المصادر التى تستسقى منها القيم الخلقية وتوضيحها، ولكي نصل إلى هذا علينا أن نستخدم المنهج للحصول على النتائج المرجوة، وطبيعة الموضوع هنا تفرض علينا استخدام المنهج التحليلي النقدي؛ حيث استخدمت المنهج التحليلي في عرض آراء فرقتي المعتزلة والأشاعرة وبيان مواقفهم من الإلزام الخلقي والمنهج النقدي للوقوف على ماتنطوي عليه آراهم من اجابيات وسلبيات.

وعلى الرغم من تناولنا لفلسفتهم وآراءهم بالتحليل والنقد فإن أغلب الدراسات تجاهلت التركيز بصورة خاصة على الفلسفة الخلقية التي تجمع بين هاتين الفرقتين وهذا ما حاولنا من خلال هذه الكتاب التركيز عليه بالاستعانة بالدراسات السابقة التي أشارت إلى هذا الموضوع كدراسة الدكتور/ **محمد محمود صبحي** في كتابه في علم الكلام، وكذلك كتابه الذي بعنوان الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ودكتور/ **محمد السيد الجليند** في كتابه في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام ودكتور/ **محمد أحمد عبد القادر** بعنوان من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي وكذلك الدكتور/ **عبد الرحمن بدوي** في كتابه مذاهب الإسلاميين ، ولإظهار محتوى الكتاب فقد تم تقسيمه إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة تتضمن أهم النتائج التي توصلت إليها الباحثة .

- **الفصل الأول جاء بعنوان: (الإلزام الخلقي في الإسلام)**

وقد تم تقسيمه إلى مبحثين:-

- **المبحث الأول: (تعريف الإلزام الخلقي)**

تضمن تعريف الإلزام من ناحيتيه اللغوية والاصطلاحية، وبينت فيه الفرق بين الإلزام والالتزام ، كما تم الحديث فيه عن انقسام الفلاسفة والمفكرين إلى مذاهب واتجاهات متباينة في تحديدهم لمصدر الإلزام الخلقي.

- **المبحث الثاني: (مصادرالإلزام الخلقي في الإسلام)**،

- وتم التعرض فيه لمصادر الإلزام في الإسلام: القرآن، السنة، والإجماع، والقياس.

- **الفصل الثاني :(علم الكلام).**

وهذا الفصل يعد مدخلاً تمهيدياً لموضوع الكتاب، وقد تم تقسيمه إلى مبحثين.

- **المبحث الأول:** **(تعريف علم الكلام ومنهجه).**

وخصصت فيه البحث عن علم الكلام، وذلك من حيث تعريفه لغة واصطلاحاً ومن حيث المناهج والأساليب التي اتخذها المتكلمون في تأييد مواقفهم بداية عن طريق البرهان الكلامي وصولاً إلى طريقة التفويض.

- **المبحث الثاني:** **(العوامل التي ساهمت في نشأة علم الكلام).**

وتم الحديث عن أهم العوامل الداخلية والخارجية التي أدت إلى نشأت علم الكلام والتي عالجت بعض المسائل السياسية والعقائدية التي كانت مثارة في الحياة الفكرية الإسلامية والتي فيما بعد مهدت لظهور الفرق الإسلامية من الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة .

- **الفصل الثالث: (الإلزام الخلقي عند المعتزلة).**

ويمثل هذا الفصل جوهر الكتاب فيما يتعلق بالمعتزلة، وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث.

- **المبحث الأول: (نشأة المعتزلة)**

خُصص للحديث عن تعريف الاعتزال في اللغة والاصطلاح، ونشأة فرقة المعتزلة التي ترجع إلى حادثة انشقاق واصل بن عطاء مؤسس مذهب المعتزلة عن الحسن البصري إمام أهل السنة في عصره بشأن الحكم على مرتكب الكبيرة، وخُتم هذا المبحث بالحديث عن أصول المعتزلة، التوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يتضمنه من مسائل ونظريات ذات طابع فلسفي وتم تأخير الأصل الخامس وهو العدل إلى المبحث التالي.

- **المبحث الثاني: (فلسفة الأخلاق عند المعتزلة)**

وفي هذا المبحث تم الحديث عن أصل العدل وما يتضمنه من قضايا أخلاقية كالحسن والقبح وذكرنا من الأدلة ما تبين أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان عند المعتزلة، وكذلك تم الحديث فيه عن نفي صدور الشر عن الله وما يقتضيه الفعل الإلهي من حكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة.

- **المبحث الثالث: (حرية الإرادة وعلاقتها بالإلزام الخلقي)**

وفيه تم الحديث عن حرية الإرادة من حيث مفهومها وصلتها بالفعل الأخلاقي وما مدى إمكانية أن يكون الإنسان مسئولاً عن أفعاله داعمين آراءهم بالأدلة النقلية والعقلية في هذا المجال، كما تم الحديث عن أهم آراء المخالفين لهم من الفرق وهم الجبرية داعمين آراءهم أيضاً بالأدلة النقلية، ثم تناولنا الحديث عن الانتقادات التي وجهت للمعتزلة، وأخيراً تضمن هذا المبحث الحديث عن مسألة مهمة عند المعتزلة وهي مصدر الإلزام الخلقي عندهم.

- **الفصل الرابع : (الإلزام الخلقي عند الأشاعرة).**

وهذا الفصل يمثل جوهر الكتاب فيما يتعلق بالأشاعرة وقد اشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث .

المبحث الأول: (نشأة الأشعرية).

وفيه تم الحديث عن نشأة الأشعرية ثم تناولنا الحديث عن المنهج الذي اتخذه الأشاعرة بداية من تقديم النقل على العقل وصولاً إلى مرحلة علم الكلام الفلسفي.

- **المبحث الثاني: (فلسفة الأخلاق عند الأشاعرة)**

وخُصص الحديث فيه عن الحسن والقبح عند الأشاعرة داعمين آراءهم بالأدلة العقلية في هذا المجال.

- **المبحث الثالث: (نظرية الكسب وعلاقتها بالإلزام الخلقي)**

وخُصص في هذا المبحث الحديث عن نظرية الكسب عند الأشاعرة وتم ذكر أهم الأدلة العقلية والنقلية، والأحاديث النبوية الدالة على أن أفعال العباد واقعة بقدرة الرب، وتم الحديث فيه أيضاً عن إطلاق المشيئة الإلهية بداية من إمكان تكليف ما لا يطاق وصولاً إلى إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب، وثم الحديث ايضاً عن أهم الانتقادات التي وجهت للمذهب الأشعري سواء كان من وجهة نظر ابن الرشد أم من جهة نظر المدرسة السلفية، وأخيرا خُتِمَ هذا المبحث بالحديث عن مصدر الإلزام الخلقي عند الأشاعرة.

وفي النهاية تضمنت الخاتمة أهم النتائج التي تم التوصل إليها .

كما تم تذييل الكتاب بفهارس متنوعة لتيسير الاطلاع على مادته، وتتمثل في فهارس الآيات التي رتبت باعتبار ترتيب السور، أولاً، ثم ترتيبها حسب ترتيب الآيات فيها ثانياً، وفهرست الأحاديث التي رتبت حسب الحرف الأول منها ترتيباً هجائياً.

ونسأل الله التوفيق

الباحثة

الفصـل الأول

الإلزام الخلقـي في الإسلام

المبحث الأول: تعريف الإلزام.

المبحث الثاني: مصادر الإلزام الخلقي في الإسلام.

الفصل الأول

الإلزام الخلقي في الإسلام.

يعد الإلزام القاعدة الأساسية لكل نظام أخلاقي والذي يؤدي فقده إلى فقد القواعد الخلقية قيمتها، وتعجز عن تحقيق غاياتها، وذلك إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا انعدمت المسؤولية فلا يمكن أن يكون هناك جزاء ومن ثم تتفشى الفوضى ويفسد النظام، وقبل أن نبدأ بدراسة الإلزام الخلقي في الإسلام ينبغي أولاً توضيح معنى الإلزام وتعريفه لغةً واصطلاحاً.

المبحث الأول:

تعريف الإلزام.

أولاً: تعريف الإلزام في اللغة:-

لقد جاء الإلزام في لسان العرب بأنه (لزم الشيء يلزمه لزاماً، ولزوم الدوام عليه والاعتناق، وعدم المفارقه)[1].

وقد جاء ايضاً بأنه (لزم الشيء من غير أن يفارقه والتزم العمل، والمال أوجبه على نفسه)[2].

من خلال التعريف السابق للإلزام نلاحظ أن معنى الإلزام فرض أو الايجاب عليه آمراً يقال:لزم فلان بيته إذا لم يفارقه ولم يوجد في غيره؛ أي أوجب عليه آمراً فقبله وأوجبه على نفسه ,فالإلزام يجعل الفرد يشعر بنوع من الضغط المفروض عليه من سلطة خارجية أو قوة داخلية ،ولكن هذا الشعور بالضغط الآتي من الخارج أو

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، جزء(8), دار الحديث، القاهرة 2003، ص71.

[2] الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب قاموس المحيط على طريق المصباح المنير وأساس البلاغة، جزء (4) ,دار عالم الكتب الرياض، ط (4), 1996، ص 139.

النابع من الداخل بالرغم من ملازمته للإلزام فإنه لا يكفي وحده لقيام نظرية أخلاقية ناجحة؛إذ لابد أن يعقبه شعور آخر يبدأ فيه الفرد بتقبل تلك القواعد الخلقية في نفسه وإحالتها إلى جزء من ضميره الخلقي وتجاوبه معها، والتزامه بإتباعها طواعية منه واختياراً فهذا الشعور بالرضا والقبول والتجاوب مع القواعد أو القوانين الخلقية لدرجة يحس معه الفرد بأنه كان من الممكن أن يفرض تلك القواعد على نفسه من تلقاء نفسه وهذا ما يمكن أن نسميه بشعور الالتزام الذي يعد أساسياً للإلزام.

ثانياً: الإلزام في الاصطلاح:-

يُعرف الإلزام في الاصطلاح بأنه (المداومة والمواظبة على اداء عمل معين)[1].

وقد عرف الجرجاني[*] الإلزام بأنه (ما يمتنع انفكاكه عن الشيء اصطلاحاً وبمعنى تبعية لغاً)[2].

ويتضح لنا من خلال التعريف السابق أنه يتفق مع المعنى اللغوي للإلزام، فإذا استعمل الأول فكأنه قيل ما امتنع انفكاكه عنه، أي بمعنى الاستمساك أو الالتصاق بشيء، وإذا استعمل الثاني فكأنه قيل نشأ منه؛ أي لزم الشيء وعدم المفارقة كالاعتناق، أو الفرض، والإيجاب على النفس بإبداء عمل معين.

---

[1] محمد بن علي بن محمد التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه، أحمد حسن بسبح,جزء (4), دار الكتب العلمية، لبنان، ط(1), 1998، ص 89.

[*] هو علي بن محمد الجرجاني، متكلم وفيلسوف سني ولد في تاجو بجرجان سنة (740هـ)وتوفي سنة (810ه) من أهم مصنافاته شرح (كتاب المواقف) للايجي، وكتاب (التعريفات).

[2] علي بن محمد الجرجاني، التعريفات ، حققه، نصر الدين تونسي,دار النشر, القاهرة ,ط(1), 2007,ص303.

وقد عرف الإلـزام أيضـاً بأنـه(السـلطة الآمـرة تجـاه المجتمـع؛ أي الضرورة التـي يستشعرها كل فرد وأن ينفد نفس الأمر آيا كانت الحالة الراهنة لشعور وهي ضرورة تجعل من العصيان آمراً مقيتاً)[1].

وقد عرف أيضاً بأنه (الإلزام بالحق بين طرفين فيكـون بهـا فعـل الشيء أو عـدم فعله واجباً على الشخص اتجاه الأخر)[2].

أي هي علاقة حقوقية بين شخصين يسمى أحدهما دائناً ويعد من جهته إلزامـاً، والثاني مديناً ويعد ملزماً.

ومن خلال التعريفـات السـابقة للإلـزام يتضـح لنـا أن هنـاك فـرق بـين الإلـزام والألتزام, فالإلزام هو سلطة عليا وهو إلزام المرء من قبل من هـو أقـوى منـه أو مـن يدين له بالألتزام، أوإلزامه لنفسه بقول أو فعل معين، بينما الالتزام هو التقيد أو هو قيام الشخص بواجب مستحق سواءٌ كان ذلك استجابة لإتفـاق أو عهـد، أو كـان عـلى سبيل الإلزام الذاتي، أو الالتزام على سبيل التطوع والإحسان[3].

فالنظرية الأخلاقية تحتاج إلى هذين الشعوريين؛ أي تحتاج إلى الشعور بالضـغط المترتب على الإلزام، وإلى الشعور بالالتزام نحو تطبيق تلك القواعد الخلقية وبـالقبول بها والتجـاوب معهـا، فـالالتزام لازم للعمليـة الخلقيـة، ولا تـتم العمليـة الخلقيـة إلا بالركنين معاً.

ومن ثم لكي يتحقق الالتزام الحقيقي لابـد أن يـتم في حريـة الاختيـار، ولابـد أن يتوفر للقواعد الخلقية الملزمة بإتباعها فالأخلاق الحقيقية هي التي يصبح فيها الإلزام

---

[1] محمد عبد اللـه دراز، دستور الأخلاق في القـرآن، تحقيـق، عبـد الصـبور شـاهين، دار البحـوث العلمية بيروت،ط(1) 1999، ص 22.

[2] سعد بن عبـد اللــه الحزيمـي، موسـوعة الأخـلاق والآداب،جـزء (1), دار الفجـرللنشر وتوزيـع, القاهرة، 2005، ص 183.

[3] سعود بن عبد اللـه الحزيمي، موسوعة الأخلاق والآداب، جزء(1)،مرجع سابق، ص 184.

الخارجي إلزاماً داخلياً، ويشعر معها الفرد بأن ما فرض عليه من الخارج كان من الممكن أن يفرضه هو على نفسه، ويصبح مصدرالإلزام فيها، أي يصبح الفرد فيها ملزماً بإتباع قواعدها بحكم ما يقع تحت تأثيره من الضغط الخارجي، وأخرى داخلية تنبع من باطنه[1].

ثالثاً: مصادر الإلزام الخلقي عند الفلاسفة:-

اختلفت مواقف الإلزام الخلقي عند الفلاسفة وذلك تبعاً لاختلاف مفاهيمهم واتجاهاتهم الفلسفية، ولكن نستطيع أن نجمع كثرتها في اتجاهين رئيسيين، فهناك من يرى أنه مصدر داخلي مع اختلافهم في تسميته ،وتحديد طبيعتة فتارة هو العقل الملزم بالفعل الأخلاقي وتارة هو الواجب أو الضمير وتارة هو الحاسة الخلقية وهناك من يرى أنه مصدر خارجي يتمثل لدى بعضهم في سلطة الدين أو قوة الضغط الاجتماعي وسلطة الأعراف التي تخضع له الجماعة؛ فهو الملزم للإنسان أنيسلك سلوكاً أخلاقيا، لذا سوف نقوم بعرض نماذج منهم على سبيل المثال لا الحصر:-

1. الاتجاه الداخلي:-

ويمثل هذا الاتجاه المذهب الحدسي والعقلي الذي يرد الإلزام الخلقي إلى سلطة داخلية متمثلة في إرادة حرة تصدر عن ذات الفرد لا عن سلطة خارجية مهما كان نوعها، ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه شافستبري[*]وبطلر[**]وكانط[***]،حيث يرى

---

[1]عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، الدار العربية للكتاب، 1990، ص 236.

[*]هو انطوني اشلي كوبر شافستبري، فيلسوف وأديب انجليزي, ولد سنة(1671), وتوفي سنة (1713)من أهم كتبه (الأخلاقيون) و(فحص في الفضيلة والفضل).

[**]هو جوزيف بطلر ولد سنة (1692) وتوفي سنة(1752) من اهم مؤلفاته (مشابهه الدين الطبيعي والمنزل مع نظام الطبيعة ومجرها).

[***]هو عما نويل كانط، فيلسوف ألماني , وتوفي سنة(1804م), ومن أهم مؤلفاته (نقد العقل الخاص) و (النقد العمل العلمي).

شافستبري أن السلوك الأخلاقي مستقلاً بذاته ونابعاً من الألزام الداخلي في الإنسان وسمتها حب الفضيلة لذاتها فقال بوجود حاسة خلقية[*] عند الإنسان كامنة في داخله وهي التي تجعله يميز بين الخير والشر، وتدفعه إلى عمل الخير وتتحاشى الشر تلقائياً دون أي تبرير[1].

ويرى شافستبري أن الحاسة الخلقية ليست مكتسبة،وإنما هي فطرية حيث يولد الإنسان مزوداً بها، ولذلك فإن أحكامها الأخلاقية عامة مطلقة وهي توجد في النوع الإنساني فقط دون الأنواع الأخرى من الحيوانات فهذه الحاسة الخلقية يمكن تنميتها عند الإنسان بالتربية الحسية والبيئة الطبيعية، فهي مستقلة بذاتها دون أن ترتبط بأية مؤشرات أخرى مثل المصلحة الخاصة ولا ترتبط بالعقل لأنها بطبيعتها وجدانية تقوم على الحدس المباشر ومن ثم فهذه الحاسة الخلقية تحمل في ثنايا ذاتها الباطنية الجزاء الأخلاقي لصاحبها فإن قيامه بفعل يتوافق مع الحاسة الخلقية يحقق الشعور بالراحة النفسية والرضى الداخلي،أما عكس ذلك فيتسبب بالضيق والألم الداخلي[2].

ولكن نجد أن تأسيس الأخلاق على الوجدان ورد الإلزام الخلقي إلى العاطفة والاعتماد على مصدر داخلي فردي يؤدي إلى أن تصبح الأحكام الخلقية فردية نسبية متغيرة؛ لأن العاطفة نسبية والوجدان متغير والفرد متعدد، ومن ثم فإنها لا تصلح لتأسيس قانون أخلاقي عام يتفق عليه جميع البشر.

أما بطلر فيرى أن الضمير ملكه عليا مغروسة في طبع البشر وهو قوة فطرية يشارك فيها الناس جميعاً في كل زمان ومكان، إذ لا يهديهم فقط للطريق السوي، بل يلزمهم على ذلك ايضاً وله وظيفتان:

---

[*] يرى شافستبري أن الحاسة الخلقية ليست مادية مثل الحواس الإنسان الخمسة وإنما هي حاسة معنوية كامنة داخل الإنسان وهي اقرب منها بالحاسة السادسة .

[1] توفيق طويل، فلسفة الأخلاق ونشأتها وتطورها، دار النهضة العربية،ط(4)، 1979، ص 347.

[2] توفيق طويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص 347.

- الوظيفة الاولى: التروي والتبصرعند تقييم الأفعال الإنسانية حيث يميز بين الخير والشر النافع والضار فهو يعرف بواعث الأفعال وملابساتها فايميز بين السلوك السوي والغير السوي كماأنه لايغفل في أحكامه مسألة الجزاء والاستحقاق.
- الوظيفة التانية: هي نفوذه وسلطانه على الأنسان فهو يميل إلى الخير وينفر من الشر ويتجنب اقترافه وفي طاعته راحة وطمأنينه وفي عصيانه إثاره للقلق والضيق[1].

ومن ثم فالضمير عند بطلر قوة عقلية مدركه متميزه عن غيرها عن قوى النفس تهيمن على اهواء الإنسان ودوافعه وتؤدي وظيفتها تلقائياً من غير حاجة إلى الخبره حسية أو تأمل استدلالي، ولكن برغم أن الضمير قوة عامة مشتركه بين الناس جميعاً إلا أن من الملاحظ انهم يختلفون فمايراه البعض صواب يكون خطأ عند الأخرين والعكس.

أما"كانط "فيرى أن الأخلاق لا تستقيم عنده بغير سلطة ملزمة تستمد إلزامها من العقل الذي يعرف الواجب وخصائصه ويأمر به والإنسان باعتباره عقلا داركاً يضع القوانين الأخلاقية لنفسه فيكون الإنسان هو المشرع والمنفذ[2].

وتبين لنا من خلال ذلك أن الواجب الأخلاقي هو مصدر الإلزام الخلقي عند كانط؛ فالأفعال الإنسانية لا تكون خيرة إلا إذا صدرت عن الواجب لا عن رغبة أو تحقيق مصلحة شخصية، وهذا الواجب ليس تبعاً لتجربة أو استنباط عن معرفة سابقة بل هو حكم تركيب قبلي يصدر عن طبيعة عقلنا[3].

---

[1]نفس المرجع السابق ، ص 200.

[2]محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي ,دار المعارف العلمية، 2007، ص 135.

[3]نفس المرجع السابق، ص 136.

وبهذا ارتد الإلزام الخلقي عند أصحاب الاتجاه العقلي إلى ذات الإنسان ولكن العقل وإن كان نوراً فطرياً إلهياً إلاّ أنه محوط بحجب كثيفة من الهوى والرغبات والعادات والأعراف، ومحوط بالتناقضات الفردية التي تجعل منه عقولاً عدة لاعقلاً واحداً، ولكل منه رؤية توجهه فليس كافياً ليكون مصدر وحيد للإلزام وأن كان يدرك الأصول إلا أنه قاصراً عن إدراك التفاصيل والجزئيات الأخلاقية فكيف يكون ملزماً بها.

2. **الاتجاه الخارجي:-**

ويهدف هذا الاتجاه إلى جعل سلطة الأخلاقية الملزمة ترجع في مصدرها إلى عامل خارجي عن ذات الانسان ويختلف اصحاب هذا الأتجاه حول تحديد هذه السلطة فهناك من يرى أنها متمثله في سلطة الكهونتية،ويبدأ هذا الأتجاه في النصرانية من القديس أوغسطين[*] وحتى توما الاكويني[**]وترى فيه المحدد لأنماط السلوك المختلفة والواضع للجزاءات المناسبة ومثمتل في الدين المحرف وما ورد فيه أمراً أو نهياً وعلى الجماعة الالتزام به ، ولاترى في غيره مصدر للإلزام ،والدين فيها خاضع لرغبات البشر من قساوسة والاحبار والرهبان وليس مستمد من الوحي الألهي[1]. قال تعالى **(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللـهِ)**[2].

---

[*]هو القديس اوغسطين ،يعد أحد أهم الشخصيات المؤثره في المسيحيه الغربية تعتبره الكنيسة الكاثولكية قديساً واحد آباءالكنيسه البارزين توفي سنة(430).

[**]هو توما الاكويني، قسيس وقديس كاثلوكي إيطالي من الرهابنه الدومنيكيانية وفيلسوف ولاهوتي توفي سنة(1274).

[1]محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الاسلام، مكتبة نهضة الشرق ، القاهرة ، ص100.

[2]سورة التوبة : الأية (31).

كما يمثل هذا الاتجاه أيضاً المذهب الحسي الذي يرى بعضهم أنه يكمن في قوة الضغط الاجتماعي، وسلطة الأعراف، والتقاليد التي تخضع لها الجماعات فالحوادث، والتصورات الاجتماعية تؤلف وجداناً اجتماعياً حقيقياً ينساب داخل الضمائر الفردية أو المجتمع فتفرض علينا من داخلنا ما يجب أن نفكر فيه أو ما ينبغي أن نضعه ونحققه فنشعر بمثلنا العليا ،ونشعر بالحاجة إلى إرضائها معاً, ومن أهم أصحاب هذا الاتجاه اوجست كونت(*)،و اميل دوركايم،(**) وليفي بريل(***)حيث يرى كل منهما أن المجتمع أصل كل القيم وخاصة القيم الأخلاقية، فادروكايم يرى أن (الأخلاق ومثلها العليا من صنف الظواهر الاجتماعية التي تنشئ باجتماع الناس بعضهم ببعض، ولا تكون من صنع الإفراد ويكون لها من السلطان ما يمكنها من أن تفرض نفسها على الفرد، ولا تتأثر به فهو يتلقى توجيهات المجتمع ويستجيب لها راضيا أو كارها)[1].

اما ليفي بريل فقد سلك مسلك سابقيه أي كونت واميل دروكايم موحد بين الحقيقة الطبيعية والحقيقة الأجتماعية فهما يتفقان من حيث كونهما موضوعية فيقول ليفي بريل (إن الفكرة الجديدة عن العلاقة بين التطبيق العملي والنظرية في الاخلاق تتضمن أن هناك حقيقة اجتماعية موضوعية، كما أن هناك حقيقة طبيعية موضوعية

(*)هو أوجست ايزيدورماري كونت، ولد في سنة(1798م) وتوفي سنة(1857 م)من أهم مؤلفاته (مذهب السياسة الوضعية) (خطة الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع).

(**)هو اميل دروكايم ,فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، ولد سنة (1858 م)وتوفي سنة (1917) ،ويعتبر من مؤسسي علم الاجتماع الحديث وقد وضع لهذا العلم منهجه مستقل يقوم على النظرية والتجريب من أبرز مؤلفاته (تقييم العمل الاجتماعي).

(***)هو ليفي بريل فيلسوف فرنسي وعالم اجتماع أهتم بالمسائل المتعلقة بالأخلاق والتاريخ والفلسفة ولد سنة (1857)وتوفي سنة(1939) من بين مؤلفاته (الاخلاق و علم العادات) و (الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية) .

[1]توفيق طويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص276.

وانه يجب على الأنسان إذاكان عـاقلاً أن يسـلك تجـاه الحقيقـة الأولى نفـس المسـلك الذي يتخده حيال الحقيقة الثانية ومعنى ذلك أنه يجب عليه أن يبدل جهده لمعرفة قوانينها، حتى يسيطر عليها ماستطاع إلى ذلك سبيلاً)[1].

ومن ثم فإن شرط في الثأتير في القوانين الأجتماعية التـى تسـيطر عـلى الظـواهر الأخلاقية هو معرفة هذه القوانين أولاً وهذا هو الفن الأخلاقـي العقـلي الـذي يعـده السبيل الوحيد لتحسين الحياة الأجتماعية الأخلاقية .

وتبين لنا من خـلال ذلـك أن البيئـة وظروفهـا هـي التـي تشـكل مصـدر الإلـزام الخلقي، فالعرف الاجتماعي، والعادات والتقاليد أوامر ملزمه للفرد لكي يسلك سـلوكاً يتماشى مع ما تواضعت عليه الجماعـة مـن عـادات وتقاليـد ومـن يتمـرد عـلى هـذه المواضعات الأجتماعية فإنه يلقى الجزاء والعقاب.

ولكن برد الأجتماعيون سلطة الإلزام الخلقي إلى ظروف المجتمع وحده فسـوف تعتبر الأخلاق مجرد ظواهر اجتماعية ترجع إلى ظروف المجتمـع فهـم بـذلك أهملـوا جانباً أساسياً في الإلزام الخلقي يتمثـل في الـدين بوصـفه وحيـاً إلهيـاً، ولـيس ظـاهرة اجتماعية، فالدين بما يتضمنه من أوامر ونـواهٍ يمثـل مصـدراً إلهيـاً للإلـزام الخلقـي لا يمكن إغفاله أو التقليل من قيمته في تحديد المبادئ والقيم الأخلاقية الصحيحة, وهذا ما سوف نحاول دراسته في المبحـث الثـاني مـن هـذا الفصـل الـذي سـيكون بعنـوان مصادر الإلزام الخلقي في الإسلام.

---

[1] ليفي بريل ،الأخلاق وعلم العادات، ترجمة محمود قاسم ،راجعـه السـيد محمـد ،شركـة مكتبـة ومطبعة مصطفى البابي، القاهرة 1952،ص78.

المبحـث الثانـي

مصادر الإلزام الخلقي في الإسلام

يعد الإلزام من أهم الأسس التي يقوم عليها النظام الأخلاقي في الإسلام فالإنسان مكلفاً في الحياة وله أمانة ورسالة، وله حرية إرادة تحكم عمله ويكون مناطاً للجـزاء ،لذا كان الالتزام الأخلاقي من أبرز معالم المسؤولية الفردية.

فقد حدد الفقهاء أربعة مصادر للشريعة الإسلامية هي القرآن، والسنة والإجماع ، والقياس ، وقد أجمع المسلمون على أن القرآن هو الأصل الرئيسي للأحكام الشرعيـة الإسلامية ولا ينبغي أن يكون لدينا سوى سلطة تشريعيـة واحـدة، فـالقرآن يؤكـد لنـا ذلك في كثير من آياته كقولـه تعـالى: **(لا مُعَقِّـبَ لِحُكْمِـهِ)**[1]؛أي بيـان وعلـو حكمـه[2] وقوله تعالى:**(إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ)**[3]؛أي إنما يرجع أمر ذلك إلى اللـه تعالى[4] .

فأول هذه المصادر القرآن الكريم.

---

[1] سورة الرعد الآية: (41).

[2] ابي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القـرآن العظـيم والسـبع المثاني ، ضبطه علي عبد البـاري عطية،مجلـد(5), دار الكتـب العلميـة، بـيروت، ط(1)، 2001، ص 164.

[3] سورة الأنعام الآية: (57).

[4] ابن كثير، تفسـير القرآن العظيم، تحقيق السيد محمـد السـيد، وجيـه محمـد ,مصـطفى فتحـي ،المجلد (3),دار الحديث القاهرة، 2005، ص 299.

أولاً: القرآن الكريم:-

القرآن هو كلام اللــه الـذي أنـزل بـه الـروح الأمـين عـلى الرسـول اللــه ﷺ بألفاظة العربية ومعانيه الحقة ليكون حجه النبي على أنه رسول اللـه ودستوراً لناس يهتدون بهداه.

فقد جاء القرآن في اللغة (هو تنزيل وهو من اصل قَرأَ، ومنه قَرَأَ وقِرَاءةٌ وقرْآنـاً، فهو قارئ من قَرَأة وقُراء وقارئِين)[1]،ويسمى كلام اللـه تعـالى الـذي أنزلـه عـلى نبيـه ﷺ كتاباً وقرآناً وفرقاناً (وسمي القرآن قرآناً، لأنه يجمع السور فيضمها)[2]،وقـد جـاء بهذا المعنى في كثير من آياته القرآن الكريم، وذلك كقوله عز وجل (**إِنَّ عَلَيْنَـا جَمْعَـهُ وَقُرْآنَهُ*فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَه**)[3]،أي علينا جمع القرآن وقراءته واتباع ما فيه[4].

أما في الاصطلاح فقد عرف القـرآن بأنـه (هـو كـلام اللــه تعـالى المعجـز المنـزل بواسطة جبريـل عليـه السلام، عـلى سـيدنا محمـد ﷺ المتعبـد بتلاوتـه والمنقـول بالتواتر والمكتوب في المصاحف المبدوء بسورة الفاتحة والمنتهي بسورة الناس)[5].

وقد نقل إلينا القرآن جميعه بطريقة التواتر قراءة وكتابة من وقت نزوله حتـي الآن، فهو يفيد القطع واليقين بصحته دون شك أو خلاف فيجب العمل بما ورد به ولا يجوز العدول عنه فهو مصدر الشريعة الأول في بيان الأحكام[6].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، جزء (7)، مرجع سابق، ص 283.

[2] نفس مرجع سابق، ص 283.

[3] سورة القيامة الآية: (17- 18).

[4] ابي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيـان عـن تأويـل آي القـرآن، تفسـير الطـبري, خـرج أحاديثه ،أسلام منصور عبد الحميد،مجلد(11) دار الحديث، القاهرة، 2010، ص 240.

[5] محمد الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة ,القاهرة، ط (3)، 2001، ص 150.

[6] محمد سلام مذكور، أصول الفقه، دار الكتب الحديث، 2005، ص 46.

وقد جاء في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي ورد فيها لفظ الإلزام ومن بين هذه الآيات قوله تعالى: (**وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً**)[1]؛ أي كل إنسان ألزمناه عمله من خير أو شر لزوم الطوق في العنق، أي أعماله ملازمة له، ومن لزم بشيء فلا محيد له عنه ونخرج له يوم القيامة صحيفة عمله مفتوحة أمامه تشمل على أعماله الصالحة والسيئة[2].

وأيضاً قد شرف اللـه تعالى المؤمنين بكلمة التقوى وهي الشهادتين و الزمهم بحقوقها قال تعالى: (**إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمْ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللـهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**)[3]،أي إلزمهم بكلمة التقوى وهي لا إله إلا اللـه فخص بها اللـه المؤمنين، وهي التي يتقى بها من الشرك فكانوا أحق بها من الكفار فألزمهم اللـه بها[4]

وأيضاً من بين الآيات الكريمة الوعيد الشديد للكافرين؛ حيث دعاهم ربهم إلى الإيمان فاعرضوا وكذبوا ولذا سيكون العذاب لازماً؛ أي تابعاً لهم قال تعالى:(**قُلْمَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَاماً**)[5]؛أي إذا كذبتم برسولي فسوف يكون العذاب جزاء التكذيب لازماً لكم في الآخرة لا ينقطع[6]

[1]سورة الإسراء الآية: (13).

[2]ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد(5)، مرجع سابق، ص 52.

[3]سورة الفتح الآية: (26).

[4]ابى عبد اللـه محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن, تفسير القرطبي، تقديم هاني الحاج، تحقيق عماد زكي, خيري سعد، المكتبة التوفيقية ,القاهرة، ص 226.

[5]سورة الفرقان الآية: (77).

[6]أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، خرج أحاديثه باسل عيون السود، مجلد (7) دار الكتب العلمية، بيروت،ط (2) 2006، ص 35.

ومن بين الآيات الكريمة كما جاء في سورة "طه" أنه لولا كلمة سبقت من الله عز وجل بتأخير العذاب إلى الآخرة لكان الهلاك وعقاب ذنوبهم لازماً لهم في الدنيا قال تعالى:(**وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَاماً وَأَجَلٌ مُسَمًّى**)[1]؛ أي لولا كلمة السابقة وهي وعد الله سبحانه بتأخير عذاب هذه الأمة إلى الدار الآخرة لكان عقاب ذنوبهم لازماً لهم؛ أي لا ينفك عنهم إلى يوم القيامة[2].

وقد اشتمل القرآن الكريم على وضع النظم والمبادئ التي يستطيع بها الإنسان تهذيب غرائزه وتنمية ممتلكاته، وميوله، وتنمية الجوانب الخيرة في طبيعته، ومن هنا كان الإسلام حريصاً على تعدد مصادر الإلزام الخلقي وتنوعها بحكم تنوع الطبائع البشرية واختلاف خصائص هذه الطبائع البشرية من شخص لأخر، وهناك كثير من الآيات القرآنية التي تولت كيفية تهذيب النفس، وترويضها، وبيان الوسائل المشروعة لأتباع الغرائز وتنظيمها مثل كبح جماح النفس وترويضها على الحكم والعفو كقوله تعالى:(**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنْ النَّاسِ**)[3]، وكذلك غريزة التملك، وحب المال، فقد هذبها وطوعها بالوعد والوعيد، والترغيب، والترهيب قال عز وجل:(**وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ**)[4]،أي اتقوا الله وامتثلو لأوامره ،واجتنبوا نواهيه، وأطيعو، وأنفقوا من أموالكم في سبيل الخير فيكن ذلك خيراً لانفسكم[5].

---

[1] سورة طه الآية: (129).

[2] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق سعيد محمد اللحام، مجلد (3) , دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1999، ص 562.

[3] سورة آل عمران الآية: (134).

[4] سورة التغابن الآية: (16).

[5] ابن كثير ،تفسير القرآن العظيم ، مجلد (6) ، مرجع سابق ،ص 98.

وقد توعد من لا يستطيع مقاومة هذه الغريزة بقوله تعالى: (**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللـهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيم**)[1] وأيضاً هناك طراز من الناس ماتت ضمائرهم فلم ينتفعوا بوجدان العقل والضمير ولم ينفع معهم سلطانٌ وهنا نجد الإسلام يلجأ إلى أسلوب الترغيب، والتحدير، والتنفير كمصدر للإلزام بالسلوك الخلقي التي تثير النفوس، وتحرك الضمائر، ويستعمل القرآن مع هذا النوع من البشر أسلوب التهديد أحياناً قال تعالى: (**وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ**)[2]، وأيضاً قوله تعالى:(**وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالاً وَعَدَّدَهُ**)[3] وأيضاً بجانب أسلوب الترهيب والتهديد كان أسلوب الترغيب والتشويق لمن أراد أن ينهج نهجاً قويماً قال تعالى:(**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً**)[4] ولقد قارن القرآن بين هؤلاء، وبين الفريق الذي لم ينفع معه تهديد، والوعيد فيقول سبحانه وتعالى:(**أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**)[5]،وهناك أيضاً نوع من البشر لا تحركهم إلا المنافع الشخصية، فيلجأ الإسلام معهم إلى أسلوب المنفعة باعتباره مصدراً ملزماً وباعتبارهم ألفوا حب الذات وطبعوا على جلب النافع لها، ولهذا حرص الإسلام على التشويق في السلوك الحسن من أجل المكافآت والجزاءات الطبيعية، وجعل ذلك مناسباً لطبيعة هؤلاء ملزماً لهم بالسعي

---

[1] سورة التوبة الآية: (34).

[2] سورة المطففين الآية: (1-2-3).

[3] سورة الهمزة الآية: (1-2).

[4] سورة الكهف الآية: (107).

[5] سورة ص الآية :(28).

وراء ما ينفعهم،ووضع لذلك الإطار الصحيح لجلب المنفعة قال تعالى: **(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنصُرُوا اللـهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ)**[1].

ومن خلال ما سبق يمكن أن نستخلص أن الإسلام لا يكتفي بعامل واحد كمصدر للإلزام الخلقي للسلوك بل يتنوع بحسب تنوع الطبائع البشرية وأختلاف هذه الطبائع كأسلوب الترغيب والترهيب، أو تهذيب النفس وترويضها، فاعتمد الإسلام في إلزامه الأخلاقي على جميع العناصر الممكنة في إلزام الأنسان بسلوك أخلاقي مفيد للفرد والجماعة وفاضل بين أنماط هذا السلوك فجعل منه واجباً ملزماً.

ثانياً: السنة:-

تعد السنة المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي الذي يستنبط منه الأحكام الشرعية، وهي إذا ثبتت صحت عن رسول اللـه ﷺ يجب العمل بها ولا يجوز مخالفتها في استنباط الحكم الشرعي ما دام هناك نص من نصوصها في المسألة التي يراد معرفة حكم اللـه فيها

وقد جاءت السنة في اللغة بانها (اسم للطريقة المستقيمة أو السيرة المستمرةسواء أن كانت محمودة أم مذمومة)[2].

وقد وردت مفهومها في القرآن الكريم بمعنى الطريقة المتبعة قال تعالى: **(سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً)**[3]،أي أن كل قوم أخرجوا رسولهم من

---

[1] سورة محمد الآية: (7).

[2] مرتضى الزبيدي ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شريف، جزء(8) , دار الفكر، بيروت، ص 300.

[3] سورة الإسراء الآية: (77).

ديارهم فسنة اللـه أن يهلكهم ؛أي سن اللـه ذلك سنة كمـن قبلـك، ولا تجـد لسـنة اللـه تبديلاً[1].

وكذلك قوله تعالى: (**قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ**)[2]فهذه الآية تشمل التهديد والوعيد، عـن مـن هلـك من الأمم في سالف الذهر بعذاب اللـه، أي قد مضت السنة فـيمن فعـل مثـل فعـل هؤلاء من الأولين من الأمم أن يصيبه بعذاب فليتوقعوا مثل ذلك[3].

فهذه الآية للدلالة على القوانين الثابتة التي أقام اللـه عليها نظام الخلق باعتبار أنها الطريقة المعتادة التي جري عليها القدر الإلهي في سياسة الخلق عامة، وفي عقاب الطغاة والمكذبين خاصة.

فكلمة السنة إذا أطلقت فيراد بها الطريقة التي كان يتحراها الرسـول ﷺ في تنفيذ ما بعثه اللـه به من الهدى ودين الحـق فهـي تعنـي المنهـاج النبـوي النظـري والعملي الذي جاء به الرسـول ﷺ في فهـم الـدين اللــه تعـالى، وتطبيقـه لشـؤون الحياة كافة.

فاسنة الحسنة أوالمذمومة إنمـا تـأتي عـلى طريقـة الوصـف أو الإضـافة، فمـن الوصف ما راوه رسول اللـه ﷺ :(مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، كَانَ لَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا، وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْتَقَصَ

---

[1] عبداللـه بن أحمد بن محمود النسفي، تفسير النسفي، قدمه قاسم الشماعي، إبـراهيم محمـد رمضان،مجلد (2) دار القلم بيروت، ط (1)، 1989، ص 921.

[2] سورة الأنفال الآية: (38).

[3] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فـتح القـدير الجـامع بـين فنـي الروايـة والدرايـة عـن علـم التفسير، مجلد (2) مرجع سابق، ص 448.

مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ)[1]،فالمقصود بالسنة الحسنة يعني إظهار السنن وإحياؤها والـدعوة إليها بالقول والعمل ، ومن الإضافة تأخذ كلمة السنة المدح أو الـذم حسـب المضـاف إليه ففي الحديث قال رسول اللـه ﷺ : (عَلَيْكُمْ بِتَقْـوَى اللـهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَـةِ وَسَتَرَوْنَ مِنْ بَعْدِي اخْتِلافا شَدِيدًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِـدِينَ الْمَهْـدِيِّينَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْأُمُورَ الْمُحْدَثَاتِ، فَإِنَّ كُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ)[2].

فسنتي وسنة الخلفاء الراشدين تكون سـنة هنـا سـنة حسـنة ومحمـودة، وعـن حديث عن نافع بن جبير عن ابن عباس قال: قال رسول اللـه ﷺ : (أَبْغَضُ النَّـاسِ إِلَى اللـهِ مُبْتَغٍ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَطَالِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهَرِيقَ دَمَهُ)[3].

فمبتغ في الإسلام سنة الجاهلية تكون السنة هنا سيئة مذمومة.

---

[1] مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، صحيح مسلم تح: محمد فؤاد عبد الباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب : الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، 704/2، رقم: (69)و (1017).

وينظر ايضاً أبو عبد اللـه أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، مسند الامام احمد بن حنبل ,تح: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد اللـه بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة، ط1، ، 1421 هـ - 2001 م، باب: من حديث جابر بن عبد اللـه، 494/31، رقم: (19157)، (19157) و (19175) و (19183) و(19200) و (19202) و (19206).

[2] ابن ماجة أبو عبد اللـه محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ)، سنن ابن ماجة ,تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، باب : اتباع سنة الخلفاء الراشدين، 1/ 15، رقم : (42)، و(43)، وينظر ايضا امام أحمد بن حنبل ،مسند ، باب حديث العرباض بن سارية، 367/28، رقم : (17142)، و(17144)، (17145).

[3] سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ)، المعجم الكبير , تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، مصر، ط2، باب: نافع بن جبير بن مطعم عن عبد اللـه بن عباس، 308/10، رقم : (10749).

أما في الاصطلاح فقد عرفت السنة بأنها (هي كل ما أثر عن النبي ﷺ من أقواله أو أفعاله وتقريراته، وهباته وحسناته الخُلقية والخلقية وكل ما ينسب إلى رسول الله ﷺ قبل البعثة، أي قبل الوحي والنبوة، أو بعدها سواء ثبتت حكماً شرعياً أم لم يثبت)[1].

وتبين لنا من خلال التعريف السابق للسنة فهي إثبات كل ما يتصل بالرسول ﷺ من قول أي الأحاديث التي قالها في مختلف الأغراض والمناسبات أو فعل أو تقرير مما صدر عن بعض الصحابة من أقوال وأفعال بسكوته، وعدم إنكاره أو بموافقته، وإظهار استحسانه فيعد هذا الاقرار والموافقة عليه صادراً عن الرسول نفسه أو غير ذلك من كل ما نقل عن الرسول ﷺ [2].

فالسنة، والحديث هومصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم، فقد جاءت النصوص بجعلها مصدر من مصادر الأحكام الشرعية، ويأمر أهل الإيمان باعتقاد حجتها وإنها من الأدلة الشرعية قال تعالى:(**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً**)[3].

أي ما يصح لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون للمؤمنين الاختيار في القبول أو الرفض وإنما يلزمهم تنفيذ الأمر ومن يعص الله ورسوله فيما أمر به فقد انحرف وحاد عن طريق الحق والصواب[4]

---

[1] محمد الطنطاوي، أصول الفقه، مرجع سابق، ص 172.

[2] عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مؤسسه التوزيع والفكر، 2007، ص 37.

[3] سورة الأحزاب الآية: (36).

[4] عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي ، تفسير النسفي، مرجع سابق، ص 1374.

فهذه الآية فيها دلالة على أن منزلة الإيمان عند العبد بمنزلة قبول للسنة وقبوله لما ورد في الكتاب والتطبيق لهذين الأصلين فدلّ هذا على أن العبد إذا أراد أن يقيس الإيمان عنده فينظر هل إذا جاءت الآية أو جاءته السنة بادر إلى امتثالها والسير عليها.

وأيضاً قوله تعالى: (**وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**)[1]؛ أي ما أعطاكم الرسول فخذوه فهو لكم، وما منعكم عنه فابتعدوا عنه، ولا تقربوه فإن الرسول لا ينطق عن الهوى[2].

فهذه الآية دلالة على محبة السنة النبوية الواردة عن النبي ﷺ ، وكذلك قوله عز وجل(**كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**)[3]؛ أي لأتم نعمتي عليكم في الأخرة بالثواب كما أتممتها عليكم في الدنيا بإرسال الرسول فاذكروني بالطاعة أذكركم بالثواب،ويقراء عليكم القرآن،ويعلمكم السنة والفقه (**وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**)أي لا سبيل إلى معرفته إلا بالوحي[4].

فالله عز وجل جعل العلامة الفارقة بين المؤمنين والمنافقين وهذه العلامة هي المبادرة إلى السير على السنة بل أن الله جل وعلا أمرنا عند التنازع أن نرجع إلى سنة النبي عليه الصلاة والسلام لتكون حكماً في القضايا التي تختلف فيها قال تعالى:(**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ**

---

[1]سورة الحشر الآية: (7).

[2]أحمد مصطفى المراغى، تفسير المراغى، مجلد (10)، مرجع سابق، ص 34.

[3]سورة البقرة الآية: (151).

[4]عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي ، تفسير النسفي، مجلد (1)، مرجع سابق، ص 118.

تَأْوِيلاً)[1]، أي إذا تنازعتم في شيء أو اختلفتم في أمر من أمور الدنيا فمـرده إلى اللــه أي إلى الكتاب العزيز والرد إلى رسوله ؛أي الرد إلى سنتة المطهرة[2].

ومن ثم فإن نسبة السـنة إلى القـرآن مـن جهـة الاحتجـاج بهـا، والرجـوع إليهـا لاستنباط الأحكام الشرعية، تكون في المرتبة الثانية له بحيـث أن المجتهـد لا يرجـع إلى السنة للبحث عن واقعه إلا إذا لم يجـد في القـرآن حكـم مـا أراد معرفـة حكمـه، لأن القرآن أصل التشريع، ومصدره الأول، فإذا نص على حكم اتبع وإذا لم ينص على حكـم الواقعة رجع إلى السنة فإن وجد فيها حكمه اتبعه[3].

أما الأحاديث النبوية هي بمثابة القرآن الكريم في التشريع الإسـلامي مـن حيـث كونه وحياً أوحاه النبي، فالحديث والسنة مرادفان للقرآن في الحجـة، ووجـب العمـل بهما بحكم أستخدامهما في اصول العقيدة والأحكام المتعلقـة بالعبـادات، والمعـاملات بالإضافة إلى نظم الحياة من أخلاق وآداب، وتربية ,ففي سنة النبي ﷺ نجد بعض الأحاديث التي تحدد قواعد الإلزام في جميع أحواله ومجالاته،ومن بين تلك الأحاديث عن هشام بن عمار عَنْ عَبْدِ اللـهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللــهِ ﷺ : (مَـنْ لَـزِمَ الِاسْتِغْفَارَ جَعَلَ اللـهُ لَهُ مِنْ كُلِّ هَمٍّ فَرَجًا، وَمِنْ كُلِّ ضِيقٍ مَخْرَجًا، وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ)[4].

---

[1] سورة النساء الآية: (59).

[2] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فـتح القـديرالجامع بـين فنـي الروايـة والدرايـة ، مجلـد(1) مرجع سابق، ص 726.

[3] عبدالوهاب خلاف، علم اصول الفقه، مرجع سابق، ص 39.

[4] ابن ماجة أبو عبد اللـه محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد،(ت: 273هـ),سنن ابن ماجة , مصدر سابق،باب: الاستغفار، 2/ 1254، ر. ح (3819) .

أي فمن لازم الاستغفار، و داوم عليه جعل اللـه له خلاصاً ومخرجاً ورزقـه مـن حيث لا يرجو، ولا يحتسب[1].

وأيضاً من بين الأحاديث عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ جَاهِمَةَ، أَنَّ جَاهِمَةَ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللـهِ ﷺ فَقَالَ: (يَا رَسُولَ اللـهِ، أَرَدْتُ الْغَزْوَوَجِئْتُكَ أَسْتَشِيرُكَ. فَقَالَ: هَلْ لَكَ مِنْ أُمٍّ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ: الْزَمْهَا فَإِنَّ الْجَنَّةَ عِنْدَ رِجْلِهَا)[2].

فقد ألزم اللـه الاحسان الى الوالدين وجعل رضاه من رضاهما وأكد ذلك في حق الأم خاصة.

وأيضا من الأحاديت عن أَبُي بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنْ لَيْثٍ، عَنْ بَشِيرِ بْنِ نَهِيكٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللـهِ ﷺ : (مَا مِنْ دَاعٍ

وينظر أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بـن عمـرو الأزدي السِّجِسْـتاني (ت: 275هـ)، سنن أبي داود تـح: محمـد محيـي الـدين عبـد الحميـد، المكتبـة العصريـة، صيدا، بيروت، ط1، باب: في الاستغفار، 2/ 85، ر. ح (1518).

وينظر ايضاً أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت: 458هـ)، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 1424 هـ ـ 2003م، بـاب: مـا يسـتحب من كثرة الاستغفار في خطبة الاستسقاء، 490/3، ر. ح : (6421).

[1] دروزه محمد عزت، التفسير الحديث، جزء (1), دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص 434.

[2] مسـند الإمـام أحمـد، بـاب: حـديث معاويـة بـن جاهمـة السـلمي، 24/ 299، رقـم: (15538)، و(15538)،وينظر أحمد بن شـعيب بـن عـلي الخراسـاني، النسـائي (ت: 303هــ)،السـنن الصـغرى للنسائي تح : عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسـلامية، حلـب، سـوريا، ط2، 1406 هــ ـ 1986م، باب: الرخصة في التخلف لمن له والدة، 11/6، رقم: (3104)

وابن ماجة (2781)، والطحاوي في "شرح مشـكل الآثـار" (2132) ، والحـاكم 104/3، والبيهقـي في "السنن" 29/6، وفي "الشعب" (7833) و (7834) من طريق حجاج بن محمد، وابـن أبي عاصـم في "الآحاد والمثاني" (1371) ، والطحاوي (2132) .

يَدْعُو إِلَى شَيْءٍ إِلَّا وُقِفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَازِمًا لِدَعْوَتِهِ، مَا دَعَا إِلَيْهِ، وَإِنْ دَعَا رَجُلٌ رَجُلًا)[1]أي لازماً لدعوته غير مفارق لها.

وبهذا اتخذ المسلمون من السنة مصدراً ثانياً للتشريع الاسلامي، فكل حديث صحيح لم يرد ما ينسخه، وكان موضوعه جزءاًمن رسالة النبي ﷺ ،بحيث أصبح في نهاية الأمر تعبيراً عن الإرادة الإلهية؛فاهذا الحديث في نظر المسلمين نفس السلطة الاخلاقية التى للنص القرآني,وذلك لما يحتويه الحديث من تفصيلات ،وتحديدات فهو يفسر، ويحدد أهمية النص القرآني، ويبين نماذج تطبيقه,إلى إن ظهرت جزيئات كثيرة تتطلب من المسلمين أن يحكموا عليها إما حسب العرف أو حسب إدراكهم لمعنى الخير، وذلك لأن القرآن الكريم لم يتضمن الإشارة إلى الحوادث الجزئية التي يصادفها المسلمون في حياتهم اليومية، وفقد احتيج إلى الحاق الجزئيات بالقواعد والأحكام الكلية وبهذا انتهوا إلى مصادر أخرى، وهي الإجماع والقياس.

ثالثاً: الاجماع:-

لقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على الاحتجاج بالسنة، والعمل بها فهي دليل من الأدلة الشرعية، وتأتي في المرتبة التالية بعد القرآن كما ذكرنا سابقاً والاجماع في أول أمره اجتهاد، والاجتهاد قد يحصل عليه الاتفاق، وقد لا يحصل فإن حصل

[1] ابن ماجة أبوعبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، مصدر سابق، باب: من سنَّ سنةً حسنة أو سيئة ، 75/1 ر.ح (208).وابن ابى عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني (ت:278) السنة، تح: محمد ناصر الدين الالباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 1, 14005هـ بَابُ: ثَوَابِ مَنْ يَدْعُو إِلَى خَيْرٍ وَعِقَابِ مَنْ يَدْعُو إِلَى شَرٍّ، 52/1، ر.ح : (112).
وينظر أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي النيسابوري المعروف بابن البيع (ت:405هـ)،المستدرك على الصحيحين , تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 ـ 1990م، باب: تفسير سورة الصافات، 467/2، ر.ح : (3610).

الاتفاق عليه سمي إجماعاً، فإذا وقعت حادثة وعرضت على جمع المجتهدين من الأمة الإسلامية وقت حدوثها، واتفقوا على حكم فيها سمى اتفاقهم إجماعاً،واعتبر إجماعهم على حكم واحد فيها دليلاً على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعي في الواقعة[1].

وقد عُرف الإجماع في اللغة بأنه (اجماع الامه، الاتفاق يقال هذا أمرً مجمع عليه أي متفق عليه والاجماع العزم على الامر والاحكام عليه)[2]، والإجماع يطلق على معنيين :

- العزم : وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى على لسان نوح وهو يخاطب قومه (**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللـهِ فَعَلَى اللـهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلا تُنْظِرُونِ**)[3]فحسب تفسير هذه الآية يخاطب نوح قومه قائلاً: اذا شق عليكم وجودي فيكم ، وقيامي بوعظكم بآيات اللـه التكوينية وتنزيله وعزمكم على إيذائي فقد فوضت أمري إلى اللـه،ووثقت به فاجمعوا واعزموا عزماً مؤكداً متفقين مع شركائكم الذين تعبدونهم من دون اللـه على أمر تفعلوا بي [4].

فقد جاءت هذه الآية الكريمة بمعنى العزم والاتفاق، والإجماع على أمر معين دون اختلاف.

---

[1]عبدالوهاب خلاف، علم اصول الفقه، مرجع سابق، ص 47.

[2]ابن منظور، لسان العرب، الجزء (2)، مرجع سابق، ص 23.

[3]سورة يونس الآية: (71).

[4]عبداللـه بن أحمد بن محمود النسفي، تفسير النسفي،المجلد (2)، مرجع سابق، ص 694.

- أما المعنى الثاني فقد جاء بمعنى الاتفاق: يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه أي الاتفاق على القول والفعل .

أما في الاصطلاح فقد جاء الاجماع (هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة النبي عليه صلاة والسلام على حكم شرعي في واقعه ولم ينعقد في عهده ﷺ لوجود الوحي)[1].

يتبين لنا من خلال التعريف السابق للإجماع بأنه لا يكون موجوداً إلا إذا توفرت فيه هذه الأمور، وهي أن يكون هناك مجتهدون حتى يحصل اتفاقهم على الحكم الشرعي للمسألة المطروحة للبحث، وأن يكون الاتفاق من جميع المجتهدين الموجودين في العصر الذي حصل فيه الإجماع، فلو خالف بعضهم ولو كان قليلاً فلا يكون هناك إجماع لعدم اتفاق الجميع، وعلى أن يكون الاتفاق بعد وفاة الرسول ﷺ ،لأن الوحي هو مصدر التشريع في هذا العصر فلا حاجة إلى الاتفاق على حكم شرعي في عصر النبي[2].

رابعاً: القياس:-

يعد القياس أصلاً من أصول التشريع الاسلامي، ويستطيع المجتهد أن يعرف بواسطته حكم الله تعالى في المسألة التي لا يجد لها نصاً بخصوصها في القرآن الكريم أو في السنة النبوية المطهرة، وقد عرف القياس في اللغة بأنه (التسوية بين الشيئين يقال فلان يقاس بفلان)[3]، أي يساويه ويماثله في الفضل والشرف.

[1] عبدالله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، المجلد (1), مكتبة الأزهرية لتراث,2007،ص 13.

[2] محمد الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 218.

[3] مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، قاموس المحيط، تحقيق، مجدي فهمي السيد،جزء (2) المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص 277.

وقيل أيضاً هو (التقديرالشئ بالشئ أخر يقال قست الثوب بالدراع أي قدرته به)[1].

وفي الاصطلاح عرف القياس بأنه (هو الحاق امر لا نص فيه من الكتاب والسنة بأمر منصوص على حكمه للاشتراك بينهما في علة الحكم)[2].

يتبين لنا من خلال التعريف السابق أنه إذا ورد حكم شرعي في الكتاب أو السنة، وعلل هذا الحكم بعلة، ووجد المجتهد المسألة لا نص على حكمها، ولكن العلة التي علل بها الحكم المنصوص في المسألة الأخرى هي نفس العلة التي توجد في المسألة الجديدة التي لا نص فيها على الحكم فيغلب ظنه اشتراك المسألتين في الحكم فيلحق المسألة التالية بالأولى ويعطيها نفس حكمها[3].

ومثال على ذلك حرم الله تعالى شرب الخمر قال في ذلك :(**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْيُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنْ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ**)[4].

وقد علل الله تعالى بهذا الحكم بما يترتب على شربها منالمفاسد الدينية والدنيوية به فأية مفسدة أعظم من العداوة والبغضاء ،والصد عن ذكر الله والصلاة فالمراد بالخمر: هي عصير العنب المخمر, وبناء على هذا يكون النص خاصاً به فإذا وجد شراب آخر غير عصير العنب المخمر وجدت فيه نفس المفاسد الموجودة في الخمر ألحق بالخمر، وأخذ حكمه وهو التحريم ؛وذلك بطريقة القياس؛ فقد سمي المسألة التي نص على حكمها, بالأصل أو المقيس عليه، والمسألة التي لا نص فيها على الحكم بالفرع أو المقيس، والمعنى الذي من أجله شرع الله الحكم في المنصوص عليه بالعلة،

---

[1] طاهر أحمد الزاوي،مختار القاموس, دار العربية للكتاب، تونس، 1980، ص 518.

[2] شعبان أحمد إسماعيل. مصادر التشريع الاسلامي، دار المريخ لنشر، الرياض، ص 227.

[3] محمد الطنطاوي, أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 121.

[4] سورة المائدة الآية: (91- 92).

ومن ثم فالخمر هو هذا المثال أصل أو مقيس عليه والشراب الآخر فرع أو مقيس، وإيقاع العداوة والبغضاه والصد عن ذكر الله وعن الصلاة علة الحكم، وتحريم الخمر هو حكم الأصل الذي عليه النص وتحريم الشراب الآخر المسكر هو الحكم الثابت بطريقة القياس[1].

ويعد القياس في المرتبة الرابعة من أدلة الأحكام الشرعية، فهو بعد الكتاب الكريم والسنة النبوية والإجماع، ومعنى هذا أنه لا يصح بحال من الاحوال أن يلجأ المجتهد إلى القياس إلا إذا لم يجد نصاً على حكم المسألة التي بحث عن حكمها في الكتاب أو السنة، وأن لم يحصل الإجماع على حكم هذه المسألة المطروحة للبحث فإن كان فيها نص أو إجماع فلا تكون محلاً للاجتهاد[2]

من خلال ما سبق يمكن أن نستنتج أن القياس مظهر لحكم الله في الفرع ومبين أن حكمه هو حكم الأصل؛ فالقياس لم يأت بحكم جديد للفرع؛ لأن الحاكم هو الله تعالى وحده، فالأحكام من الله وليس للمجتهد إلا إظهار هذه الأحكام فهي ثابتة في الفرع، والمجتهد أظهر عن طريق اجتهاده إن حكم الأصل ليس مقصوراً على واقعة النص وحدها، وإنما يتعداها إلى كل واقعة أخرى توجد فيها نفس العلة التي علل بها حكم واقعة النص[3].

ومن خلال العرض السابق لمصادر الإلزام الخلقي في الاسلام نخلص إلى أن الله سبحانه وحده المشرع وليس الأخرون سوى مقررين لأمره بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وذلك نظراً لقصور العقل الإنساني على أن يقوم شرعاً تتوفر فيه في وقت واحد صفات الحياة، والكمال، والشمول، وبذلك ترد جميع مصادر هذا الشرع إلى مصدر وحيد وجميع الأوامر إلى أمر واحد ظاهر أو باطن إلى الله عز وجل.

---

(1) محمد الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 222.

(2) نفس المرجع السابق، ص 223.

(3) محمد الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 224.

الفصـل الثانـي

علـم الكـلام

المبحث الأول: تعريفعلم الكلام ومنهجه.

المبحث الثاني: العوامل التي ساهمت في نشأة علم الكلام

الفصـل الثانـي

علـم الكـلام

لقد ارتبط علم الكلام ارتباطاً وثيقاً بالمشكلات السياسية والدينية فقد بداء هـذا العلم بالمناقشات والاختلافات في الآراء حول بعـض المسـائل الإعتقاديـة مـما أدىّ إلى ظهور الفرق الإسلامية ومن اهم هذه الفرق فرقتا المعتزلـة والأشـاعرة وقبـل الخـوض في دراسةهاتين الفرقتين سنحاول تعريف علم الكلام والعوامل التى ساهمت في نشأته

المبحث الأول:

تعريف علم الكلام

أولاً: تعريف الكلام في اللغة:-

عندما نبحث عن المعنى اللغوي لعلم الكلام نجد علـماء اللغـة لم يتنـاولوا هـذا المصطلح"علم الكلام "ولكن جاء حديثهم عنه ضمن حديث عن معنى الكلمة والكلام بشكل عام ، يقول ابن منظور في اللسان(كلم:القرآن كلام معروف،وقيل الكـلام ماكـان مكتفيـاً بنفســه،وهو جملـة والقـول مـا لم يكـن مكتفيـاً بنفسـه،وهو الجـزء مـن الجملة)[1]وقد جاء ايضاً في معنى الكلمة(فمعلـوم أن الكلمـة الواحـدة لاتشـجى ولا تحزن ولا تتملك قلب السامع وإنما ذلك فيما طال من الكـلام ،وأمتـع سـامعيه)[2] أي أن الكلام ماكان جملة وله ميزة التأثير في السامعين سواء بالفرح أو الحزن،هذا بعـض من تناول مفهوم كلمة في اللغة اذا لم يتعرض اصحاب المعاجم الى مفهوم علم الكـلام عند اللغويين، بل كان حديثهم عن الكلمة والكلام بشكل عام .

[1]ابن منظور، لسان العرب، جزء (7)، مرجع سابق، ص 719.

[2] مرتضى الزبيدى ،تاج العروس من جواهر القاموس،مجلد (5) ،مرجع سابق ،ص220.

ثانياً: تعريف علم الكلام في الإصطلاح:-

وقد عرف ابن خلدون[*] هذا العلم بأنه (علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف،وعقائد أهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد) [1].

من خلال التعريف السابق لعلم الكلام يتضح لنا بأنه تناول أصول الدين الإسلامي بالإثبات، والدفاع عنها بالأدلة العقلية، حيث يتخذ من النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام، والدفاع عنها في تأسيس العقيدة الاسلامية على أسس عقلية برهانية لكي نتمكن من فهم العقيدة، والدفاع عنها، ومناقشه الآراء المخالفة لها، ومحاكمة أدلة تلك الآراء، وإثبات بطلانها ونقد الشبهات التي تثار حولها وذلك بدعمها بالحجج والبراهين.

وكماعرف علم الكلام أيضاً بـ(علم يبحث في أصول العقائد الدينية بالأدلة العقلية عند المسلمين وغيرهم، ويعتمد على الجدل والنقاش للرد على المخالفين والانشغال به يقتضي أن يكون المتكلم على دراية وعلم بالفلسفة وما يتصل بها من علوم كالمنطق) [2].

إذاً علم الكلام في الاصطلاح ذلك العلم الذي يناقش العقائد الدينية وينتصر لعقيدة على أخرى ويقبل رأيا ويرد آخر، وكل ذلك بالحجة المقنعة والجدل القائم على ثقافة علمية يكتسبها المتكلم من اطلاعه على شتى العلوم من دينية وفلسفية ولغويه تمكنه من الجدل وإقناع الخصوم والمخالفين للرأي أو العقيدة التى عليها

---

[*] هو عبدالرحمن بن محمد بن خلدون ولد سنة (732هـ), درس اللغة والقرآن والفقه وقد اشتهر بمقدمته المعروفة والتي وضعها مقدمة لكتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر).

[1] ابن خلدون،مقدمة ابن خلدون،جزء(1)،دار ومكتبة الهلال،بيروت،2000،ص290.

[2] محمد عبده، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عماره، جزء (3) دار الشرق، ط (2)، 2006، ص 381

المتكلم فهو علم يعتمد على النظر في أمر العقائد الدينية، فهذا العلم تدور موضوعاته حول الذات الإلهية وما يتعلق بها من صفات الذات وصفات الأفعال في الدنيا.

ومن ثم فإن البحث في هذه المسائل الفلسفية يكون بمقتضى القانون الإسلامي، أي على مقتضى ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة لا على مقتضى العقل المحض فيكون دور العقل دور المستدل عليها لا المنشئ لها ومن هنا يأتي الاختلاف بين الفيلسوف والمتكلم، حيث يختلف علم الكلام عن الفلسفة في أن الكلام خاص بدين معين فهو جدل يدور حول أصول الدين، ولكن الفلسفة تبحث عن الحقيقة على وجه العموم, ومن حيث المنهج نجد أن الكلام يبدأ من مسلمات عقائدية يفترض صحتها أي أن المتكلم يبدأ من قاعدة معترف بها، ثم يتلمس الطرق التي تؤدي إلى إثبات هذه القاعدة، أما الفيلسوف فإنه يبدأ من قواعد المنطق الأساسية والمقدمات البديهية، ويتدرج منها إلى النتائج مستخدماً منهجاً عقلياً فمثلاً يسلم المتكلم بوجود الله ووحدانيته، ولكنه يحاول إقامة الأدلة على وجوده لمواجهة الخصوم والدفاع عن العقيدة، أما الفيلسوف فإنه لا يسلم بأي شيء، عند البداية، ويحاول البرهنة على وجود الله فهو قبل إقامة الدليل على وجوده لم يكن يسلم بهذا الوجود أصلاً[1].

ثالثاً: مناهج المتكلمين واساليبهم:-

يتبع المتكلم في تأكيد مواقفه عدة اساليب منها:-

---

[1] محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط (2)، 1973، ص 134.

1. **طريقة البرهان الكلامي:-**

تبدأ هذه الطريقة باتسليم بالمقدمات، ويستنتج منها نتائج، وتسمى هذه الطريقة التمانع أو إبطال اللازم بإبطال الملزوم يقول الغزالي[*] (المتكلمون يصدرون عن مقدمات تسلموها من خصومهم اضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو الاجماع أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً)[1]. يتبين لنا خلال النص السابق أن المتكلم يبدأ من أقوال الخصوم ثم يصل عن طريق البرهان إلى نتائج تناقض هذه الأقوال فتبطلها، أي يحاول إبطال النتائج فيكون هذا كافياً لإبطال المقدمات التي تقدم بها الخصوم، إلا أن الغزالي يرى أن منهج المتكلم بصفة عامة لا يصلح في اقناع غير المسلم أو الجدلي الذي لا يسلم بغير البديهيات بينما يستند المتكلم إلى إيمان كامل مسبق بالأصول الاعتقادية[2].

2. **طريقة التأويل:-**

يلجأ المتكلم في هذه الطريقة إلى تأويل النصوص التي يشعر أن مظهرها لا يتلاءم مع الرأي الذي يريد أن يضعه، وينصب التأويل عادة على الآيات المتشابهة[3].

---

[*]هو ابوحامد محمد الغزالي، ولد سنة(1450هـ), وتوفي سنة(501هـ)، فيلسوف ومتكلم وفقيه ومتصوف عربي من ابرز مفكري الاسلام لقب (بحجة الاسلام)، من تصانيفه (المنقد من الضلال) (تهافت الفلاسفة).

[1]ابو حامد الغزالي ، المنقد من الضلال ،بقلم عبد الحليم محمود ،دار الحديث ، القاهرة ، ط(8)،1974م ،ص 127.

[2]محمد على أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 136.

[3]نفس المرجع السابق، ص 137.

3. **طريقة التفويض:-**

طريقة التفويض هي ترك الأمل لله واعتبار أن المسائل التـي يبحثهـا المتكلمـون فوق طور العقل، يقول ابن خلدون (ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر عـلى الاحاطة بالكائنات، وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كلـه وسـفه رايـه في ذلـك، فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب، لأنه وادٍ يهيم فيه الفكر ولا يخلـو بطائـل، ولا يظفر بحقيقه)[1].

أتضح لنا من خلال الـنص السـابق أن التفـويض هـى أمـورٌ خاصـة جـاءت عـن طريق الوحي، وهي تتضمن بعض الأسرار الإلهية التـي يعجـز العقـل عـن إدراكهـا أو فهم حكمتها؛ فلو كانت من قبيل مـا يسـتطيع العقـل إدراكـه لمـا كانـت هنـاك مـن ضرورة في ورود الرسـالة، ونـزول الـوحي فقـد أتى الرسـول بأشـياء يعجـز العقـل عـن إداركها ولكن الإيمان بها واجب.

[1] ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، جزء (1)، مرجع سابق، ص292.

المبحث الثاني

العوامل التي ساهمت في نشأة علم الكلام

هناك عدة عوامل داخلية وخارجية أدتّ إلى نشأة علم الكلام، وظهور الفرق الإسلامية ومن أبرز تلك العوامل:-

أولاً: العوامل الداخلية:-

1. مسألة الإمامة:

تعد مسألة الإمامة من أهم المسائل التي ساعدت في نشأة علم الكلام وظهور الفرق الإسلامية؛ حيث لم يختلف المسلمون في عصر صدر الإسلام في الدين وإنما كان خلافهم في السياسة وبالذات حول الإمارة أو الخلافة، والصراع على السلطة العليا في المجتمع؛ فكان الصراع على من يتولى الإمامة بعد وفاة الرسول ﷺ أدى إلى ظهور فرق دينية تتجادل حول العقيدة الإسلامية، يقول أبي الحسن الأشعري[*] (إن أول ما حدث اختلاف بين المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ اختلافهم في الإمامة)[1].

يتبين لنا من خلال النص السابق أن مدار الخلاف بين المسلمين يقوم حول من أحق للمؤمنين بتولي رئاسة الدولة الإسلامية، ومن ثم أدى هذا الخلاف بين المسلمين، وتشعب الآراء إلى ظهور الفرق الإسلامية، ومن بين هذه الفرق الخوارج[**] والشيعة [***] وقد تمثل هذا الاختلاف في الإمامة في صورتين وهما:-

---

[*]هو ابي الحسن علي الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، ولد سنة (260هـ)، وتوفي سنة(324هـ)ببغداد، متكلم وفقى عربي أنكر مذهب المعتزلة وتخليه عنه، ومن أهم مؤلفاته (الإبانة عن أصول الديانة) و (مقالات الإسلامين واختلاف المصليين).

[1]ابي الحسن علي الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، تحقيق محمد محي الدين عبدالمجيد، جزء (1) مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط (2)، 1969,ص 38.

[**]هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رضي اللـه عنه في حرب صفين.

[***]هم الذين بايعوا علي رضي اللـه عنه وقالوا بإمامته وخلافته.

أولاً: قول الخوارج أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار.

ثانياً: قول الشيعة أن الإمامة تثبت بالنص والتعيين.

أولاً: الخوارج:-

لما كانت واقعة صفين(*) بين علي بن أبي طالب(**) رضي اللـه عنه ومعاوية بن سفيان(***)،وطلب معاوية تحكيم كتاب اللـه اختلف أصحاب علي رضي اللـه عنه أيقبلون هذا التحكيم؛ لأنهم يحاربون لإعلاء كلمة اللـه، وقد دعوا إليها أولا يقبلون لأنها خدعة حربية لجأ إليها معاوية وأصحابه لما احسوا بالهزيمة وبعد جدال وتردد قبل علي رضي اللـه عنه التحكيم، واختار معاوية ,عمر بن العاص (****)يمثله واختار

(*)بعد مقتل عثمان بن عفان سنة (35هـ) وبويع على الخلافة، خالفه معاوية بن أبي سفيان ومعه أهل الشام ورفض الدخول تحت إمرة علي، واتهمه أنه شارك في قتل عثمان أو على الأقل لم يقتص من فاعليه، وظل الأمر على ذلك حتى دارت الحرب في صفين بين شيعة علّي وشيعة معاوية واستمر القتال شهر ذي الحجة من سنة (36هـ), وعقد هدنة خلال شهر محرم سنة (37هـ) وأستأنف بعدها القتال وعندما لاح النصر لشيعة علي لجأ معاوية إلى حيلة التحكيم، ولم يصلوا في التحكيم إلى حل مرضي واستمرت المناوشات بين علّي ومعاوية حتى قتل علّي يوم 17 رمضان سنة(40هـ)على يد ابن ملجم، أحد رجال الخوارج وبايع أهل العراق الحسن بن علّي الذي تنازل عن الخلافة لمعاوية حقناً لدماء المسلمين.

(**)هو علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب الهاشمي، ابن عم رسول اللـه ﷺ ، وأمير المؤمنين، ورابع الخلفاء الراشدين وواحد من العشرة المبشرين بالجنة وولي الخلافة بعد مقتل عثمان بن عفان رضي اللـه عنه قتل سنة 40هـ .

(***)هو معاوية ولى شام وولي الخلافة كان من دهاة العرب، وحكمائها وهو أحد كتبة الوحي توفي سنة ستين.

(****)هو عمر بن عاص، أسلم سنة ثمانية وكان من دهاة العرب وصالحي قريش سيره أبوبكر أميراً على الشام، توفي سنة ثلاثة وأربعين.

أصحاب علي,أبوموسى الأشعري[*] فأدى ذلك إلى ظهور قوم من جند علي رضي اللـه عنه رفضوا من أن يحكم أحد في كتاب اللـه و رأوه ان التحكيم خطأ لأن حكم اللـه في الأمر واضح، التحكيم يتضمن شك كل فريقين من المحاربين أيهما المحق, فطلبوا من عليٌّ رضي اللـه عنه أن يتراجع عن أمر التحكيم فإن فعل عادوا إليه،وقاتلوا معه فأبى عليٌّ رضي اللـه عنه, فانفصلوا عنه، ورفضوا قبول مبدأ التحكيم فثاروا عليه وانفصلوا عن جيش عليَّ رضي اللـه عنه[1].

وقد انقسمت هذه الفرقة إلى عشرين فرقة، وهم يكفرون كلَّ من رضى بالتحكيم وأوجب الخوارج الخروج على السلطان الجائر وقتاله، ووضعوا شروطاً للخلافة، وأهم هذه الشروط:-

1. إن الإمامة ليست ضرورة اجتماعية فيجوز ألاّ يكون هناك إمام إذا ما تكاثف الناس، وأقاموا القانون والنظام، وقد اجتمعت النجدات[**] من فرقهم على أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز نصب الإمام .

2. إن طريق ثبوت الإمام هو الاختيار والبيعة، ووسيلة ذلك الرجوع إلى الإرادة العامة للأمة، ولا يجوز ثبوتها عن طريق النص أو التعيين، وهذا يعني إثبات حق الأمة في اختيار حكامها.

---

[*]هو موسى الاشعري عبداللـه بن قيس، أسلم وهاجر إلى الحبشة وكان عامل رسول اللـه ﷺ وكان أحد الحكمين مات سنة أربعة وأربعين.

[1]عامر النجار، الخوارج، عقيدة وفكر فلسفة، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط (1)، 2006، ص 82-83.

[**]هم أصحاب نجدة بن عامر الحروري الحنفي من بني حنيفة ,رأس فرقة النجدية نسبة اليه من حورية ويعرف أصحابها بالنجدات من كبار أصحاب الثورات في صدر الاسلام،وانفرد عن سائر الخوارج بارائه توفي سنة(69هـ).

3. إن الإمامة حق لكل مسلم أياً كانت جنسيته عربياً كان أم غير عربي قرشياً أم غير قرشي، فمتى كان كفؤاً لها وعالماً بمتطلباتها جاز أن يكون اماماً .

4. إن على الإمام أن يتحرى الحق، والعدل في إقامة حكمه؛ فإذا تجاوز العدل وجار في حكمه وجب عزله إن أمكن، أو الخروج عليه.

5. إن الخوارج يخولون للشعوب حق مقاومة الحاكم، واستخدام وسائل العنف إذا استبد أو لم يلتزم بأحكام القرآن أو السنة كما يقررون حق الشعوب في مقاومة الطغيان والاستبداد أيا كان نوعه[1].

من خلال الشروط السابقة التي وضعها الخوارج تبين لنا أن الفكر السياسي للخوارج يتمثل في عدم الاكتراث بالشرعية الكامنة في النظم القائمة؛ فقد كانوا على عداء دائم مع النظم القائمة حتى يخيل للمرء أنه لاسبيل للتعايش السلمي مع هذه النظم، وهذا ما أثبتته الثورات المستمرة على هذه النظم.

ثانياً: الشيعة:-

الشيعة هم الذين بايعوا علياً رضي الله عنه، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية واعتقدوا بأن الإمامة لا تخرج عن أولاده؛ فهم يرون أن الإمامة من أهل بيت الرسول ﷺ وينبغي أن يكون قريشياً فهم يرون بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام أن أهل بيته أولى الناس بأن يخلفوه، وأولى أهل البيت العباس[*] بن عبد المطلب عم الرسول عليه الصلاة والسلام، وعلي رضي الله عنه، ابن عمه، وعلي أولى من العباس، وذلك لأن العباس لم يكن من السباقين للإسلام؛ فقد حضر غزوة بدر مع

[1] إبراهيم محمد التركي، علم الكلام بين الدين والفلسفة، دار الكتب القانونية، القاهرة، 2009، ص 52.

[*] هو العباس بن عبدالمطلب بن هاشم ابوعبدالله، ولد قبل عام الفيل بثلاث سنين وهو احد اعمام النبي ﷺ والذي أسلم يوم فتح وكان اكثر الناس نصرة ومؤازرة للرسول توفي سنة(32هـ).

المشركين، ولم يسلم الا آخراً، فأولى الناس من قرابة النبي ﷺ ، علي بـن أبي طالـب، وهو أول الناس إسلاماً، ولذلك شايعوا علياً، ونادوا بإمامته لقربـه مـن رسـول وعلمـه ونسبه[1].

وقد وضع الشيعة أيضاً شروطاً للإمامة وأهم هذه الشروط:-

1. الإمامة وتعني الرئاسة ليسـت قضـية مصـلحية تنصـب بإختيـار العامـة، وينتصب الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية؛ فهي ركن من أركان الـدين الـذي لا يجـوز للرسـول ﷺ إغفالـه وإهمالـه ولا تفويضـه إلى العامـة، وهـذا يجعـل رئاسة الدولة من القضايا الدينية الإيمانية الخاصـة بالرسـول ﷺ وعـلى النـاس الامتثال والتسليم من غير جدال أو مناقشة.

2. إن الإمامة أو الرئاسة تكون بنص من الـلـه تعـالى ورسـوله ﷺ إن كـل إمام ينص على من بعده.

3. لا يجوز الإمامة إلا في قريش من بني هاشم بصفة خاصة.

4. وجوب العصـمة للإمـام الـرئيس فهـو لا يرتكـب القبـيح مـن الكبـائر أو الصغائر[2].

من خلال الشروط السابقة التي وضعتها الشيعة للإمامة فـإن الخلافـة تثبـت بـالنص والتعيين، أي إن يكون موطنه ونسبه شرطٌ لتنصيبه،ولذلك شايعوا علياًبن أبي طالـب رضي الـلـه عنه إذ يرون أن السلطة لم تنته بوفاة النبي ﷺ بل انها آمتدت إلى علي بن ابي طالب والأئمة من بعده ،وقالوا بـأن الخلافـة بـالنص والتعيـين وعارضـوا مبـدأ الاختيار؛ لأن الإمامة عندهم ليست قضية مصـلحية تُنـاط باختيـار العامـة، وتنصـب الإمام بنصبتهم بل هي قضية أصولية، وهي ركن من أركان الـدين لا يجـوز للرسـول ﷺ إغفالـه وإهمالـه ولا تفويضـه للعامـة، وهـذا خـلاف للخـوارج الـذين يـرون

(1) أحمد أمين، فجرالإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (10)، 1969، ص 258.

(2) إبراهيم محمد تركي، علم الكلام بين الدين والفلسفة، مرجع سابق ص 62.

أن يكون الإمام موضع ثقة للمسلمين واحترامهم بحيث إذا وقع اختيـارهم عـلى فـردٍ أياً كان مقامه حكم أن يكون هذا الفرد إماماً[1].

من خلال ما سبق يمكن أن نستخلص أن مسألة الخلاف حول الإمامـة أثـارت في الفكر الإسلامي مشكلات سياسية مثل وجوب الإمامة، ومدى أحقية قريش في الخلافة ،فأدت هذه الخلافات حول الإمامـة إلى نشـأة الفـرق الإسـلامية، وبالإضـافة إلى هـذه المشكلة السياسية هناك عامل آخر أدىّ إلى نشأة علم الكلام وهو القرآن الكريم.

2 . الآيات المتشابهات في القرآن:-

لقد كان للقرآن الكريم دوراً بارزاً ومهما في نشأة علم الكـلام، وظهـور الفـرق الإسلامية، فالـقرآن قد جاء ما يدل على أن كله محكم إذ قال سبـحانه :(**الر كِتَـابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ**)[2]،وجـاء فيه ما يدل على أن كله متشابه إذ قـال جـل ذكـره:(**اللـهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابـاً مُتَشَـابِهاً**)[3]، وجـاء فيـه أيضـاً مـا يـدل عـلى أن بعضـه محكم ،وبعضه متشابه قال عز وجل:(**هُـوَ الَّذِي أَنْـزَلَ عَلَيْـكَ الْكِتَـابَ مِنْـهُ آيَـاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**)[4]،ولا تعارض بين هـذه الآيـات الثلاثـة؛ لأن معنى محكم كله منظم رصين ومتقن لا يتطرق إليه خلل لفظـي ولا معنـوي, ومعنى كونه كله متشابه أنه يشبه بعضه بعضـاً فيأحكامـه وحسـنه، وبلوغـه حـد

---

[1] علي عبدالفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبـة القـاهرة، ط (1)، 1994، ص 44.

[2] سورة هود الآية: (1).

[3] سورة الزمر الآية: (23).

[4] سورة آل عمران الآية: (7).

الإعجاز في ألفاظه ومعانيه حتى أنك لا تستطيع أن تفاضل بين كلماته وآياتـه في هـذا الحسن والأحكام والإعجاز[1].

فاللفظ القرآني يمكن تقسيمه مـن حيـث الظهـور والخفـاء إلى محكـم ومتشـابه فاللفظ المتشابه عكس المحكم يحتمل التأويل مما أدىّ إلى ظهور الكثير من الخلافات التي أدت إلى إعمال العقـل في محاولـة للوصـول إلى أقـرب التـأويلات التـي يحتملهـا اللفظ، وكذلك هناك فرق بين التفسير والتأويل؛ فإذا كانحمـل اللفـظ عـلى بعـض مـا يحتمله بدليل قطعـي كـان ذلـك تفسـيراً، وإن كـان الحمـل بـدليل ظنـي كـان ذلـك تأويلاً[2].

ومن ثم فإن التأويل ظن لا يرتقي إلى مرتبـة اليقـين، ولـذلك فطالمـا أن التأويـل يخضع للفظ فإن هوة الخلاف تتسع فيه، وهذا ما حدث للمتكلمـين؛ حيـث اختلفـوا في تأويل الآيات، ولكي يتضح لنا ذلك يجدر بنا أن نعرض الفرق بين المحكم والمتشابه.

أ. المحكم:-

المحكم هو (اللفظ الذي دل عـلى معنـاه دلالـة واضـحة ولا يحتمـل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً في حياة الرسول ﷺ ولا بعد وفاته فهـو لا يحتمل غير معناه)[3] كقوله تعالى: (**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْـعُ مِثْـلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ الـلـهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**)[4]، فالـلـه سبحانه وتعـالى أحـل البيـع

[1]محمد عبدالعظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المدار الإسلامي، بـيروت، ط (1)، ص 592.

[2]محمد فرحات، أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998، ص 147.

[3]نفس المرجع السابق، ص 149.

[4]سورة البقرة الآية: (275).

القائم على المعاوضة التجارية بحسب الحاجة، وحرم الربا القائم على أخذ مـال الغـير بغير عوض[1] .

فكلمة أحل تدل على البيع دلالة واضحة، وكلمة حـرم تـدل عـلى تحـريم الربـا دلالة واضحة من غير احتياج إلى قرينة خارجية.

وكذلك قوله تعالى: **(وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللـهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُـوا أَزْوَاجَـهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدا)**[2]،فقد أفادت هذه الآية الكريمة حرمة الـزواج بأمهـات المـؤمنين بعـد وفاة الرسول ﷺ حرمة مؤبدة[3].

فهذه الآية لا تحمل تأويلاً ولا تخصصاً ولا نسخاً في حياة الرسول ولا بعد وفاتـه، وذلك لوجود قيد الأبدية في الآية الكريمة[4].

فالمحكم هي الآيات البينات الواضحات التي لا لبس فيها ولا اشتباه في حكم من أحكامها، وهي الآيات المتعلقـة بأصـول الـدين وهـو العلـم الـذي يتنـاول في مباحثـه مسائل العقائد من الإيمان وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

ب .المتشابه:-

أماالمتشابه فهو (اللفظ الـذي خفيـت دلالتـه عـن معنـاه لذاتـه ولكـن تعـذرت معرفته؛ لأن الشارع استأثر بعلمه ولم تقم قرينة تدل عليه)[5].

تبين لنا من خلال التعريف السابق أن المتشابه لفظ لا يدل صيغته بنفسه عـلى المراد منه، ولا يوجد قرينة خارجية تبينه فاستأثر الشارع بعلمه فلم يفسره.

---

[1]ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد (1)مرجع سابق، ص 711.

[2]سورة الأحزاب الآية: (53).

[3]أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مرجع سابق, ص 26.

[4] محمد الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص 403.

[5]محمد فرحات، اصول الفقه، مرجع سابق، ص 153.

ومن أمثلة المتشابه في كتاب اللـه الحروف المقطعة في أوائل بعض السور وذلك مثل قوله تعالى: (**الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**)[1]،وأيضاً قوله تعالى: (**طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ**)[2].

فهذه الحروف الهجائية المقطعة التي بدأت بها بعض سور في القرآن الكريم لا تدل بعضها على المراد منها، ولم يفسر اللـه ما أراداه بها، ولا يعلم المراد منها.

وكذلك من الآيات المتشابهة في القرآن الآيات التي يوحي ظاهرها بتشبيه اللـه تعالى لمخلوقاته؛ وذلك كقوله تعالى: (**يَدُ اللـهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**)[3]، فيستحيل وصف اللـه تعالى ومن هنا كنا لابد من تأويل هذه الظاهر، وأرادة المعنى الذي يحتمله اللفظ ولو بطريق المجاز، ولا يكون فيه تشبيه الخالق بالمخلوق، فأولوا المتكلمين هذه الآية فقالوا المراد منه قدرة اللـه فوق قدرتهم[4]

وكذلك من بين الآيات القرانية التى أولوها قوله تعالى:(**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِوَالإِكْرَامِ**)[5]،فأاولوها إلى ذاته جل وعلا.

وبالإضافة إلى الآيات المتشابهات فقد جاء القرآن بآيات تثبت صفات اللـه سبحانه وتعالى مثل قوله عز وجل:(**وَاللـهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**)[6]،وقوله تعالى:(**وَاللـهُ بِمَا تَعْمَلُونَ**

---

[1] سورة البقرة الآية: (1-2).

[2] سورة النمل الآية: (1).

[3] سورة الفتح الآية: (10).

[4] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزء (1)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص 126.

[5] اسورة الرحمن الاية :(27).

[6] سورة البقرة الآية: (247).

بَصِيرٌ﴾[1]،فهذه الآيات في القرآن أثارت مسألة الصفات بين من يثبت هذه الصفات أو ينفيها.

من خلال ما سبق يمكن أن نستخلص أن القرآن كله محكم؛ أي متقن؛ لأن اللـه سبحانه وتعالى صاغه صياغة تمنع أن يتطرق إليه خلل أو فساد في اللفظ أو المعنـي، أي واضح المعني المراد وضوحاً يمنع الخفاء عنه، والقـرآن متشـابه؛ لأنـه يماثـل بعضـه بعضاً في هذه الأحكام مماثلة مفضيه إلى القياس والتميز بـين آياتـه وكلماتـه، أي فيـه وجوه مختلفة من المماثلة مستلزمه لخفاء هذا المعنى المراد.

وبهذا نرى أن القرآن الكريم بما أحتواه من المتشابه ومـا تثـيره آياتـه في الـذهن كان سبباً في ظهور الفرق الكلامية في محاولة لتأويل هذه الآيات بما يتفق مع الأصـول الإيمانية ويدعمها.

ثانياً: العوامل الخارجية:-

وإلى جانب هذه العوامل الداخلية هناك عوامل خارجيه كانـت سـبباً في ظهـور علم الكلام ، ومن أهم هذه العوامل.

1. الدفاع عن الدين الإسلامي:-

لقد تعرض الدين الإسلامي منذ ظهوره لأنتقـادات، كثـيره وذلـك للنيـل منـه، ومن عقائـده، وهـذا لا يكـون إلا بالتشـكيك في الأصـول التـي يقـوم عليهـا الـدين الإسـلامي فقـد فـتح المسـلمون بـلاد فـارس والشـام،ومصر، وكـان الفـرس يؤمنـون بالزرادتشيه[*] والمانوية[**]وكما انتشرت اليهودية والمسحية في الشام ومصر فكان له

---

[1]سورة البقرة الآية: (265).

[*]ديانة فارسية ظهرت في زمن كيستا السابع مـن ملـوك الفـرس وقـال بالوحدانيـة لله تعـالى وأنـه خالق النور والظلمة ومبدعهما وأن الخير والشر والصلاح والفسـاد إنمـا حصـل مـن امتزاجهـا وأن اللـه تعالى هو الذي مزجها لحكمه رآها في التركيب وأنها لو لم يمتزجها لما كان وجود للعـالم وأنـه لا يزال الامتزاج حتى يغلب النور الظلمة تم يخلص الخير في عالمه وينحط الشر إلى عالمه، وحينئذ تكون القيامة، وأتى بكتاب قيل صنفه وقـال الشهرسـتاني: اسـمه (زندوسـت) وقـال المسـعودي في (التنبيه والإشراف) اسم هذا الكتاب (لايستا) وعمـل زرادتسـت للكتـاب (لاليسـتا)، شرحـاً سـماه (الزند) ومعناه عندهم ترجمة كلام الرب، تم عمل لكتاب (الزند) شرحاً سماه (بادزنده).

[**]نسبه إلى مؤسسها ماني بن فانك توفي سنة (672هـ)، وهي من المذاهب القديمة والمانويـة هـي مذهب الثنائية فكل الأشياء في نظرها صدرت من مبدأين اثنين هما (النور، والظلمة).

الأثر الكبير في نشأة علم الكلام،فقد وقف علماء الإسلام أمام هذا الغزو الثقافي مدافعين عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية، فنجد أن اليهود أنكروا نبوة محمد ﷺ ،ونبوة عيسى عليه السلام فقد ذهبوا إلى(أن الشريعة لا تكون إلا واحدة ابتدأت بموسى وتمت به)[1].

فاليهود قد أنكروا أن يأتي نبي من بعد موسى ينسخ شريعته، أى لا تكون الشريعة إلا واحده ابتدأت بموسى، وتمت به فلم تكن قبله إلا حدود عقلية، واحكام مصلحية ، فلزم عن هذا الإنكار مشكلة كلامية، وهي نسخ الشرائع[*]، وكانت هذه من أهم نقاط الجدل بين المسلمين واليهود ،فقد ظهرت الفرق الإسلامية لتتصدى لكل ما يتعارض مع العقائد الإسلامية ؛فقالوا بنفي الصفات لإثبات

---

[1]ابى الفتح محمد بن عبدالكريم شهرستاني، الملل والنحل، صححه، أحمد فهمى،جزء(2), دار الكتب العلمية ،بيروت، ص 232.

[*]فقد افترقت اليهودية على فرقتين فزعمت السماعنية منهم أن نسخ الشرائع وارسال نبي بعد موسى عليه السلام لنسخ شريعته جائز عن طريق العقل وانهم انما منعوا نسخ شريعتهم على يد نبي بعد نبيهم من جهة توفيق الله جل اسمة في التواره وعلى لسان موسى عليه السلام وأنه لا ينسخها ولا يبعث نبي بتبديلها، أما العنانية منهم يرون أن نسخ الشرائع محال جهة العقل وأن السمع أيضا قد ورد بتأكيد ما في العقل من ذلك واجمعوا الاخرين منهم على أن نسخ شيء قبل إمتثال وقت فعله بداء، وقال السامريه منهم أن محمد وعيسى عليهم السلام ليس نبيين وأن الذي أظهره إما أن يكون لا أصل له أو أن يكون من الحيل والمخاريف.

وحدانية اللـه سبحانه وتعالى رداً على اليهود الـذين قـالوا بالتشـبيه فـاواجهوا هـذه الصورة التسجيميه لله[1].

أما المسيحية فقد أثارت موضوعات كلامية، نتيجة لخلاف الإسلام مـع المسـيحية بقولهم بالتثليث قال تعالى: (**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللـهَ ثَالِثُ ثَلاثَـةٍ**)[2]،أي جعـل المسيح وأمه إلهين مع اللـه فجعلوا اللـه ثالث ثلاثة[3].

كما عارض القرآن الاتحاد رداً على قولهم إن اللـه تعـالى والمسيح ابـن مـريم من طبيعة واحدة،أي إدعاء النصارى بأن اللـه هو المسيح، ابن مريم، فـرد علـيهم القرآن بقوله:(**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللـهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِـكُ مِنْ اللـهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَـرْيَمَ وَأُمَّـهُ وَمَـنْ فِي الأَرْضِ جَمِيعـاً وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّـمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَـا بَيْـنَهُمَا يخْلُـقُ مَـا يَشَـاءُ وَاللــهُ عَـلَى كُـلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**)[4]،يقول ابن كثير[*] في تفسير هذه الآية فمن يقدر أن يرد من أمر اللـه شيئاً ان أراد إهلاك المسيح، وأمه وجميع من في الأرض، ولو كان المسيح إلهاً كـما يـزعم النصارى لقدر على أن يدفع عـن نفسـه الهـلاك أوالموت عنـد نزولـه بـه أو بأمـه، فهو عبد من عباد اللـه، وخلق من خلق اللــه، فهـو أعجـز عـن أن يـدفع عـنكم

---

[1] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزء (1)، مرجع سابق، ص 42.

[2] سورة المائدة الآية: (73).

[3] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ، مجلد (3)، مرجع سابق، ص 186.

[4] سورة المائدة الآية: (17).

[*] هو ابو الفداء إسماعيل بن عمر عماد الدين الخطيـب القـرشي البصراوي الشـافعي ولـد سـنة (701) وأخد العلم سماعاعن يوسف المزي وابن تيمية شيخ الحنابلة وتوفي سنة (774هـ)من اهـم مصنافاته (البداية والنهاية)و(تفسير القران العظيم)

شيئاً من أمر اللـه ولله ملك جميع السموات والأرض وما بينهما يخلق ويبدع ما يشاء واللـه قادر على كل شيء[1].

أي أن القرآن الكريم قرر أن المسيح إنسان مخلوق، وخلقه اللـه كما خلق آدم فنشأ عن هذه الاختلافات مشكلاتٌ أخرى كمشكلة ذات اللـه وصفاته، ومشكلة خلق القرآن هل هو محدث أو قديم؟ ولذلك وقف المسلمون على الديانتين اليهودية والمسيحية ، وحاولوا أن يتبعوا منطقها كي يقفوا على نقاط الضعف والقوة في الحجج التي تسوقها هاتين الدياناتان.

وإلى جانب ذلك ظهرت جوانب أخرى متعلقة بالأخلاق أو البحث في أصل الشر للرد على الديانات الفارسية من المانوية التي ترى بوجود إلهين لهذا العالم يقول الشهرستاني[*](أثبتوا أصلين قدرين قديمين يتقاسمان الخير والشر والنفع، والضرر والصلاح، والفساد، ويسمون أحدهما النور والثاني الظلمة)[2].

يتضح من خلال النص السابق أنهم زعموا أن العالم مصنوع من أصلين قديمين أحدهما النور، والأخر الظلمة، ويكون هذا العالم بامتزاجهما؛ فالنور مبدأ الخير والظلمة مبدأ الشر، ومنه أنبثق القول بالعدل الإلهي، وما ينتج عنه من نظريات في اللطف الإلهي، والصلاح، والأصلح، وما تفرع عنها من مسألة أصل الشر، فكان ذلك للرد من جانب المتكلمين، واتخاذ موقف يحدد المنهج الإسلامي فاستخدموا العقل الإنساني ليستطيعوا بواسطته أن يقنع هؤلاء الخصوم وأن يدحض حججهم [3].

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ،مجلد (3)، مرجع سابق، ص 85.

[*] هو ابي الفتح محمد بن عبدالكريم شهرستاني نسبة شهرستان في خرسان، ولد سنة 548هـ اتبع مذهب الأشعريين الفلسفة اللاهوتية ومصنفه الرسمي كتاب (الملل والنحل).

[2] ابي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل ،جزء (2)، مرجع سابق، ص 269.

[3] أحمد محمود صبحي ,في علم الكلام ,جزء (1),مرجع سابق , ص88.

وبجانب هذا العامل هناك عوامل أخرى ساعدت ايضاً علـى نشـأة علـم الكـلام وأهم هذه العوامل الفلسفة.

2. الفلسفة:-

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العربية عن طريق الترجمة في عصر المأمون[*]، وكان له دورٌ كبيرٌ في نشأة علم الكلام؛ حيث ظهرت الفرق الإسـلامية للـرد عـلى كثـير من المتباينات، وقد تعرضت الفلسفة اليونانية إلى الإنسان، والطبيعة وأثارت كثيراً من التسـاؤلات حـول هـذه الموضـوعات وناقشـتها فنجـد أن الفلسـفة اليونانيـة بـدأت بالسؤال، عن أصل الكون وما هي العلة الفاعلة، ومـا مصـيرها؟ ومـا صـلة هـذا الألـه بالعالم وهل له القدرة على أن يتشكل بصورة الموجودات؟ وهل هناك عناية إلهيـة أم لا ينبغي أن يهتم بما هو فانٍ وفاسد[1].

فكلّ هذه التساؤلات التي تساءلتها الفلسفة اليونانيـة كـان لهـا الأثـر الكبـير في نشأة علم الكلام للرد على هذه التساؤلات، وإيجـاد الحلـول لهـا مسـتخدمين الجـدل والمنطق للرد على الخصوم .

والخلاصة.

إن المواجهة الفكرية بين الإسلام والأديان الأخرى لهـا الاثـر الاكـبر في نشـأة علـم الكلام؛ فقد لزم عن المواجهة بين اليهود والإسلام موضوعات تتعلق بالتنزيه والتشـبيه وماكان من نسخ الشرائع، وبين المسيحية والإسلام ظهرت موضـوعات تتعلـق بموقـف القرآن الكريم من التثليث والاتحاد، وعن المواجهة بين الإسلام وديانات الفرس ظهرت جوانب ميتافيزيقية متعلقة بالأخلاق والبحث في أصل الشر.

---

[*]هو عبدالـلـه أبو العباس المأمون بن هارون الرشيد، ولـد سـنة (170هــ) وتـوفي بطـوس سـنة(218هـ), الخليفة العباسي كان معتزل المذهب وحارب كثير وحقـق انتصـارات عظيمـة وفي عهـده ظهرت محنة القول بخلق القرآن.

[1]محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 138.

وفي هذا الكتاب سنعرض آراء فرقتي المعتزلة والأشاعرة، حيث تم التركيز على هاتين الفرقتين لأنهما تمثلان الأتجاهات الرئيسية في علم الكلام، ولأن الفرق الكلامية متنوعة، ومتعددة حتى داخل المدرسة الواحد فكان لابد من تحديد مدارس معينة لإلقاء الضوء على فلسفتها الأخلاقية، ثم علاقتها بالإلزام الخلقي.

الفصـل الثالث

الإلـزام الخلقـي عند المعتزلة

المبحث الأول: نشأة المعتزلة.

المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق عند المعتزلة.

المبحث الثالث: حرية الإرادة وعلاقتها بالإلزام الخلقي

الفصل الثالث

الإلزام الخلقي عند المعتزلة

المبحث الأول

نشأة المعتزلة

تعد المعتزلة من أهم الفرق الإسلامية التي ظهرت في القرن الثاني الهجري حيث يعتقد أن أول ظهور لهذه الفرقة كان في البصرة بالعراق، ثم انتشرت أفكارهم في مختلف مناطق الدولة الإسلامية كخرسان واليمن، والجزيرة العربية، والكوفة بالإضافة إلى بغداد، وقبل الدخول في نشأة المعتزلة ينبغي الإشارة أولاً إلى معنى الإعتزال في اللغة والاصطلاح.

أولاً: تعريف الإعتزال في اللغة:-

لقد جاء الإعتزال في اللغة بمعنى (اعتزل الشيء وتعزله بمعنى التنحي عنه وتعازل القوم بمعنى تنحي بعضهم عن بعض، وكنت بمعزل عن كذا وكذا؛ أي كنت في موضع عزل منه، واعتزلت القوم، أي فارقتهم وتنحيت عنهم)[1].

نلاحظ من خلال التعريف السابق أن الإعتزال جاء بمعنى الإنحياد والابتعاد أو الانفصال عن الشيء.

ثانياً: الاعتزال في الاصطلاح:-

أما في الاصطلاح فقد أطلق لفظ الإعتزال على (طائفة الذين إعتزلوا الحرب بين علي بن أبي طالب ومعاوية)[2]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، جزء (1)، مرجع سابق، ص 440.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزء (2) مرجع سابق، ص 109.

وهم طائفة من كبار الصحابة لم تبايع علياً، ولم تبايع غيره،ورفضت الخروج معه في واقعتي الجمل[*] والصفين ،وفضلت العزلة،وكان أشهرهم عبدالله بن عمر بن الخطاب[**]، وسعد بن أبي وقاص[***]،فاخذوا موقف الانحياد، ولم يتدخلوا في الصراع الذي حدث للأمه, ومن خلال التعريفات السابقة للاعتزال في اللغة والاصطلاح نلاحظ أن الاعتزال قد ورد بمعنى واحد وهو التقاعد والانفراد فمن إعتزل القوم ترك مخاطبتهم،وبذلك يشترك لفظ الاعتزال في الاصطلاح ولغه في المعنى، حيث الحياد بين فئتين متنازعتين أو تعليق الحكم بصدد رأيين مخالفين.

ثانياً: نشأة المعتزلة:-

لقد كثرت الآراء حول نشأة المعتزلة وسبب تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم فهناك من يرجع نشأة المعتزلة إلى الصدر الأول للإسلام؛ حيث يسند مذهب المعتزلة إلى أهل القبلة إذ يتصل مذهبهم بواصل بن عطا[****] وأخذ واصل المذهب عن أبي هاشم عبدالله[*****]،وأخذ هذا عن أبيه محمد بن الحنفية[******] وهذا عن والده علي

---

[*]بعد مقتل عثمان بن عفان سنة(35هـ) كان طلحة بن عبدالله، والزبير بن العوام وعائشة زوجة الرسول ﷺ كانوا على خلاف مع علي بن ابي طالب فهم يرون ان عثمان قتل ظلماً، وان علياً تقاعس عن القصاص من قتله وأنه بذلك لا يصلح لأن يقوم بأمر المسلمين، فصاروا إلى البصرة، وقتلوا عمال علي رضي الله عنه، وسار عليهم علي والتقى الفريقان في موقعة الجمل التي انتهت بمقتل طلحة والزبير سنة 36هـ.

[**]هو عبدالله بن عمر بن الخطاب، ووالده هو أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وهو عالم من علماء الصحابة وكان راوياً للحديث توفي وهو عمره (48)عاماً في مكة.

[***]هو سعد بن أبي وقاص أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد ستة أصحاب الشورى شهد مع رسول ﷺولاه عمر امرة الجيش بالقادسية فهزم الفرس، توفي سنة(55هـ).

[****]هو واصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة بليغ متكلم ولد سنة(80هـ)توفي سنة(131هـ) له عدة تصانيف منها (اصناف المرجئة) و (كتاب الثوبة) و (كتاب المنزلة بين المنزلتين).

[*****]هو ابو هاشم عبدالله بن الحنيفة الهاشمي توفي سنة(98هـ).

[******]هو ابو هاشم بن محمد بن علي بن ابي طالب الملقب بابن حنيفة كان نهاية في العلم وغاية في العبادة، توفي سنة(81هـ)

بن أبي طالب، وأخذه هذا عن النبي ﷺ وتأكيداً لذلك يقول ابن مرتضى[*] (إن محمد بن الحنفية هو الذي ربى واصلاً وعلمه حتى تخرج واستحكم وأخذ عنه علم الكلام)[1].

ولكن هناك ضعف في هذه الرواية، حيث ان المسلمون في عصر النبي ﷺ كانوا يتحاشون الخوض في القدر والجدل حول العقائد، ولم يتحدثوا في ذلك حتى في عصر متأخر من أيام الصحابة[2].

بينما هناك من يرى أن الإعتزال أول ما نشأ من القدرية وهي فرقة من الفرق الكلامية كانت تقول بالقدر خيره وشره من العبد، حيث إن الخلافات التي أثيرت بين المسلمين في أواخر أيام الصحابة حول الإمامة، والأصول أدت إلى ظهور الفرق كالخوارج، والشيعة، والقدرية، وتأكيداً لذلك يقول الشهرستاني (إن الخلافات في الأصول حدثت في آخر أيام الصحابة، حيث ظهرت بدعة معبد الجهمي[**]وغيلان الدمشقي[***]، ويونس الاسواري[****] في القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطا)[3].

---

[*]هو مهدي أحمد بن يحي المرتضى ،ولد سنة(1362)وتوفي سنة(1437) من اهم مؤلفاته (المنية والأمل في شرح الملل والنحل)المعروف بطبقات المعتزلة و(الفصول في معاني جوهرة الأصول).

[1]مهدي احمد بن يحي مرتضى،المنية والأمل في شرح الملل والنحل،بعناية وتصحيح توما أرتك ،دائرة المعارف،حيدر آباد ،1316هـ،ص 5.

[2] فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 186.

[**]هو معبد بن خالد الجهمي وهو أول من تكلم في البصرة عن القدر.

[***]هو غيلان بن مسلم وكان من بلغاء الكتاب توفي سنة(80هـ).

[****]أول من تكلم بالقدر وكان بالبصرة وأخذ عن معبد الجهمي.

[3]ابي الفتح محمد بن عبدالكريم شهرستاني، الملل والنحل، جزء (1) مرجع سابق، ص 37-38.

يتبين من خلال هذا النص أن المعتزلة هي امتداد أو استمرار لفرقة القدرية التي اتفقت مع المعتزلة في القول بالتوحيد وحرية الإرادة واستطاعة الإنسان على الفعل أو تركه؛ أي إسناد أفعال العباد إلى قدراتهم ليعاقب عليها أو يثاب.

وهناك من يرجع نشأة المعتزلة إلى واصل بن عطا الذي خالف أستاذه الحسن البصري[*] في مسألة مرتكب الكبيرة ،حيث يقول البغدادي[**] (دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة[***] الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك إعتقاداً، فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيبه قال: واصل بن عطا أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق بل هو في منزله بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام وإعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن اعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه معتزلة)[1].

وعلى الرغم من هذه الاختلافات وتعدد الآراء حول نشأة المعتزلة، فقد أجمع معظم المؤرخين على أن واصلاً هو المؤسس الحقيقي لمذهب الاعتزال ويقرنون بداية ظهور الإعتزال بهذه الواقعة الشهيرة التي حدثت في مجلس الحسن البصري وقول

[*]هو الحسن بن أبي الحسن البصري، الإمام الفقيه أحد التابعين الكبار وإمام أهل البصرة توفي سنة(110هـ).

[**]هو عبدالقاهر بن طاهرالبغدادي، متكلم و فقيه شافعي من أهم مؤلفاته (الفرق بين الفرق).

[***]المرجئة هم من الفرق الإسلامية الكبيرة قالوا بتأخير العقوبة للعبد حتى يوم القيامة.

[1]عبد القاهر بن طاهرالبغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق ناجية منهم ، دراسة وتحقيق ،مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة ،ص 25.

واصل بالمنزلة بين المنـزلتين، حيـث يرجـع الفضـل لـه في تحديـد المـنهج، أمـا اكـتمال الإعتزال لم يتم إلا في القرن الثالث الهجري؛ حيث تبلورت أصول مذهب المعتزلة التي عرفت بالأصول الخمسة والتي سنتعرض لها فيما يلي:

ثالثاً: الأصول الخمسة:-

لقد اتفقت المعتزلة على عدة أصول تميزت بها عن غيرها مـن الفـرق الإسـلامية وهذه الأصـول هـي: التوحيـد، العـدل، الوعـد والوعيـد، المنزلـة بـين المنـزلتين والأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيما يلي سوف نقوم بدراسة أربعـة أصـول مـن أصـول المعتزلة ونرجي الأصل الخامس وهو العدل إلى المباحث التالية لانه موضوع الدراسـة الذي يقوم عليه هذا البحث.

1. التوحيد:-

يعد أصل التوحيـد مـن أهـم أصـول المعتزلـة، ففـي سـبيل الـدفاع عـن الـدين الإسلامي عارضوا كل من ينفي الوحدانيـة عـن اللــه أو يشـكك فيهـا يقـول القـاضي عبدالجبار[*] (والذي يلزم المكلف معرفته من علوم التوحيد هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، تم يعلمه كيفية إستحقاقه لها، ويعلم بما يجب له حتى كـل وقت وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، ثم يعلمه أن من هذا ما لابـد مـن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً أو إثباتاً على الحد الذي يستحقه)[1].

---

[*] هو عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار الهمداني , كان شيخ المعتزلة في عصره وكان يلقب بقاضي القضاة توفي سنة (415هـ) له تصانيف كثيرة منهـا (المغنـي في أبـواب التوحيـد والعـدل) و(شرح الأصول الخمسة) .

[1] عبدالجبار بن احمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة، حققه عبدالكريم عـثمان ، محمـد محـي الدين ،مكتبة وهبة، القاهرة، ط (3)، 1996، ص 124.

يتضح من خلال النص أن القاضي يثبت ما يلزم على المكلف معرفته فيما يستحق اللـه من صفات نفياً أو إثباتاً والاقرار به، ولابد من العلم والإقرا، لإنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً؛ فالوحدانية لله تقتضي أن يمنع أن يشاركه شيء فهو المنفرد بالإيجاد والتدبر للعلم بلا واسطة ولا مؤثر ويتضمن أصل التوحيد مسألة الصفات الإلهية، وخلق القرآن، ونفي الرؤية.

أ- **مسالة الصفات الالهية:-**

لقد ذهب المعتزلة إلى القول أن اللـه واحد في ذاته، ولا شريك له في خلق هذا العالم وتكوينه ولا شريك له في القدم، وهذا القول مشترك بين المعتزلة وبين غيرهم من الفرق الأخرى كالخوارج والشيعة غير أن المعتزلة نفوا أن تكون لله صفات قديمة زائدة عن ذات سبحانه وتعالى، وأثبتوا هذه الصفات من حيث أنها هي عين الذات الألهية وفي هذا يقول الشهرستاني موضحاًرأي أبوالهديل العلاف[*] (إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته وقادر بقدرة وقدرته ذاته وحي بحياة وحياته ذاته)[1].

يتضح من النص السابق أن المعتزلة أثبتوا وحدة الذات الإلهية وجعلوا الصفات هي عين الذات، وليست صفات قائمة متميزة بذاتها بل هي واحدة، فاللـه عالم بذاته لا بعلم زائد عن الذات، وقادر بقدره وقدرته ذاته؛ أي الذات الألهية واحدة وتعدد الصفات إنما راجع إلى اختلافات أضدادها المنفية عن اللـه فيقال اللـه عالم ويعني إثبات العلم ونفي الجهل عنه وإثبات القدرة، ونفي العجز عنه، فاللـه حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة عن الذات[2].

---

[*]هو محمد بن الهديل بن عبداللـه أبوالهديل العلاف، من أئمة المعتزلة لد بالبصرة سنة (135هـ) واشتهر بعلم الكلام توفي سنة (226هـ)ببغداد وله مقالات في الاعتزال وكتاب الميلاس.

[1]ابي الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، جزء (1)، مرجع سابق، ص 70.

[2]أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط (1)، مرجع سابق، ص 124.

وكذلك أوّل المعتزلة كل الآيات القرآنية التي تفيد التشبيه أو التجسيم حيث أولوا الآيات التي يفيد ظاهرها بأن الله له يدٌ أو وجه، وذلك مثل قوله تعالى: **(وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)**[1]،ومعنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل، وقوله:**(بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)**،تعبير مجازي يدل على إثبات غاية السخاء ونفي البخل عنه، لإن غاية ما يبدله السخي أن يعطي بيديه جميعاً فيبنى المجاز على ذلك[2].

وأيضاً من بين الآيات التي أولوها قوله تعالى:**(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)**[3]، أي الرحمن اعتلى وارتفع على العرش ملكه[4].

ب- **خلق القرآن:-**

تعد مشكلة خلق القرآن من بين المشكلات الرئيسية التي أثارت خلافاً بين المعتزلة وغيرها من الفرق الإسلامية الأخرى، فقد انكرت المعتزلة قدم الكلام الإلهي الذي جاء به الوحي .

فالمعتزلة ترى إن كلام الله ليس أزلياً إذ كيف يكون كذلك وفي القرآن آمر ونهي ووعد ووعيد، وكل ذلك يقتضي وجود المأمور أو المنهي أو الموعود ولو كان الكلام صفة أزلية لأصبح القرآن قديماً ولشارك الله في الألوهية وذلك أن القدم صفة ذات للألوهية فكل قديم فهو إله، وإننا نجد في القرآن صفات لا يتصف بها القدم فالقرآن

---

[1]سورة المائدة الآية: (64).

[2]محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق ابي عبدالله الداني بن منيرآلزهوى، مجلد (1)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (1) 2006، ص 503.

[3]سورة طه الآية: (5).

[4]محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، مجلد (3)،مرجع سابق، ص 40.

يتجزأ فيقال ثلثه وربعه ونصفه، وهـو حروفـه منظومـة وآياتـه متقنـة، وهـو محكـم ومفصل[1].

قال تعالى:(**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**)[2]،أيإثبـات واعجاز القرآن وكونه من عند الـلـه، فالقرآن صارت آياتـه محكمـة، ومتقنـة لا نقـص فيها ولا نقـص لهـا، كالبنـاء المحكـم ففـي اللفـظ بفواصـل الآيـات، وفي المعنـى بيـان القصص والمواعظ والأحكام وفي الزمن بنزولها على فترات بحسـب الحاجـة والمصـلحة والتفصيل من عند حكيم الصنع والتدبير في أقواله وأفعاله وأحكامه[3].

ومن ثم فهو مركب، وهو أمر ونهـي ،وخبر،وأسـتخبار،ووعد، ووعيـد كـل ذلـك يوجب كونه مخالفاً للقديم كما تجد المعتزلة أن القديم مخالفٌ له، من حيـث كونـه سبحانه عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً فكل ماكان مخالفاً للقدم فهو محدثٌ , وإذا كان في القرآن أمر ونهي ،ووعد، ووعيد، فإن المعتزلة ترى أن مـن حكـم الأمـر أن يصـادف مأموراً، فلا يصح أن تصدر "أقيموا الصـلاة" ولم يكـن في الازل مـن يقيمـون الصـلاة إذ محال أن يكون المعدوم مأموراً ومن ثم محـال أن يكـون أمـر الـلــه أزليـاً إذ لابـد أن يختص الكلام بمحل، ويستحيل وجود كلام لا في محل كـما يسـتحيل وجـود لـون لا في جسم، ومن ثم محال ان يكون كلام الـلـه قديماً[4].

ولقد استدل المعتزلة في ذلك بكثير من الآيات القرآنية لإثبات أن القرآن مخلـوق ومن بينها وصف القرآن الكريم بأنه محدث، وذلك كقوله تعالى:(**مَايَـأْتِيهِمْ مِـنْ ذِكْـرٍ**

---

[1]أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزء (1)، مرجع سابق، ص 131.

[2]سورة هود الآية: (1).

[3]محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، جزء (2)، مرجع سابق، ص 281.

[4]أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزء (1)، مرجع سابق، ص 131.

مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ)[1]؛أي ما يأتي الكفار من قرآن جديد إنزله إلااستمعوا تلاوته وهم يستهزئون[2]،فكل محدث فهو مخلوق والقرآن سبقته كتب منزلة قال تعالى:**(وَمِنْ قَبْلِهِكِتَابُ مُوسَى َ)**[3]،أي من قبل القرآن كتاب موسى وهو التوراة[4].

ج . نفي الرؤية:-

لقد أنكر المعتزلة رؤية اللـه سبحانه وتعالى بالأبصار في الدنيا والأخرة، فهم ينكرون كل ما يؤدي إلى تشبيهه سبحانه وتعالى بأحد من مخلوقاته، فالرؤية تتطلب الجسمية والجهة، وقد نفى المعتزلة كل ذلك عن اللـه سبحانه وتعالى[5].

وقد اعتمدت المعتزلة على الآيات القرآنية لنفي الرؤية، ومن بين تلك الآيات قوله تعالى: **(لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ)**[6] يقول الزمخشري[*] في تفسير هذه الآية: أن الأبصار لا تتعلق به سبحانه ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً كالأجسام والهيئات[7].

وكذلك اعتمد المعتزلة على قوله تعالى:**(وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ**

---

[1] سورة الانبياء الآية: (2).

[2] محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، جزء (3)، مرجع سابق، ص 76.

[3] سورة هود الآية: (17).

[4] محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، جزء (2)، مرجع سابق، ص 286.

[5] صلاح أبوالسعود، المعتزلة، مكتبة النافذة، ط (1)، 2004، ص 62.

[6] سورة الانعام الآية: (103).

[*] هو ابو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ولد سنة (1075) ,وقد شغلته علوم اللغة على الأخص ،إلى جانب تفسير القرآن توفي سنة (1144هـ).

[7] محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكاشف، جزء (2)،مرجع سابق، ص 148.

لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ)[1]، فقد أجاب اللـه سبحانه وتعالى موسى قائلاً :(**لَنْ تَرَانِي**)،وقد أنكر حرف "**لَنْ** "هنا ،لأنها موضوعة لنفي التأبيد لذلك استدل بها المعتزلة على نفي الرؤية في الدنيا والأخرة[2].

أما خصوم المعتزلة من الأشاعرة فقد احتجوا بنفس الآية السابقة، ويثبتون بها إمكان رؤية اللـه سبحانه وتعالى عكس ما ذهب إليه المعتزلة يقول أبي حسن الأشعري (فقوله سبحانه: (أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) دليل على صحة الرؤية، لأنها لو لم تكن ممكنة لما سألها موسى وإلا كان جاهلاً بربه أو عاصياً له، والجهل والعصيان محالان)[3].

وكذلك أوّل المعتزلة الآيات التي استند عليها الأشاعرة والتي تثبت الرؤية كقوله تعالى: **(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)**[4]،فالنظر ليس نظر الرؤية، ولكنه يعني الانتظار فالوجوه تنظر نعم ربها[5].

من خلال ما سبق ممكن أن نخلص إلى أن المعتزلة في سبيل الدفاع عن الدين الإسلامي نفوا أية صفات زائدة عن الذات قالوا إنها هي عين الذات، وكذلك قالوا بخلق القرآن حتى لا يكون قديماً إلا اللـه سبحانه وتعالى كما نفوا التشبيه والجسمية عن اللـه سبحانه وتعالى، فاعتبروا كل آية تؤدي إلى تشبيه الخالق سبحانه وتعالى بمخلوقاته

---

[1]سورة الاعراف الآية: (143).

[2]صلاح أبوالسعود، المعتزلة، مرجع سابق، ص 63.

[3]ابي الحسن الأشعري، الإبانة عن اصول الديانة،تحقيق فوقية حسن محمود ، دار الانصار، 1977، ص 17.

[4]سورة القيامة الآية: (22- 23).

[5]ابي الحسن الاشعري، الإبانة عن أصول الديانة، مصدر سابق، ص 17.

من قبيل المجاز، أولوها بحيث ينفون عنه سبحانه تعالى هذا التشبيه مما أدىَّ إلى إنكارهم رؤية المؤمنين لله سبحانه في الدار الآخرة.

2. **الوعد والوعيد.**

لقد عرف القاضي عبدالجبار الوعد والوعيد بقوله (الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال النفع إلى الغير، ودفع ضرر عنه في المستقبل، أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت النفع عنه في المستقبل)[1].

فالله سبحانه وتعالى صادق في وعده ووعيده، وقد وعد المطيعين من عباده بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وهو يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف أو الكذب[2].

وقد ترتب على قول المعتزلة بأن الله لا يخلف وعده ووعيده بأنه من عصى الله سيستحق الوعيد، ومن مات عن كبيرة ولم يتب استحق الخلود في النار، لذلك فلا شفاعة عند المعتزلة لرسول ﷺ لأهل الكبائر، وإنما شفاعته ﷺ تكون لأهل الثواب دون أهل العقاب، ولأولياء الله دون أعدائه، ومن حق الشافع أن يكون راضياً عمن يشفع له[3].

3. **المنزلة بين المنزلتين.**

يعد هذا الأصل من أهم الأصول الكلامية في مذهب المعتزلة، حيث يدور هذا الأصل حول مسائل فقهية أخلاقية حول تقويم الايمان من جانب، وبيان موقف مرتكب الكبيرة من الإيمان والكفر من جانب أخر، فهو يتعرض لمعنى الإيمان والكفر والنفاق والاحكام الصادرة على هذه الأسماء.

---

[1] القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 134.

[2] نفس المصدر السابق، ص 135.

[3] القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة ,نفس المصدر السابق، ص 693.

والكبائر جمع كبيرة، حيث تنقسم إلى نوعين كبيره مطلقة وهي الشرك بالله الواحد الأحد قال تعالى: (**إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**)[1]،وأراد به أن كل صاحب كبيره ففي مشيئة الله أن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه عليه مالم تكن كبيرته شركاً بالله تبارك وتعالى[2].

والكبائر ما دون الشرك أي صاحبها يقوم بها مع الإقرار بالوحدانية لله تعالى وهي قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، والزنا، وعقوق الوالدين، شهادة الزور والسحر وأكل مالم اليتيم، والربا.

حيث كان اختلاف المسلمين حول الحكم على مرتكب هذه الكبائر، فالخوارج يكفرونه، ويسمونه كافراً وفي هذا يقول الخوارج (من كفر وحبط عمله فهو مشرك والإيمان رأس الأعمال وأول الفرائض في العمل ومن ترك ما أمر الله به فقد حبط عمله ومن حبط عمله فهو بلا إيمان والذي لا إيمان له مشرك كافر)[3]

من خلال النص السابق يتضح أن الخوارج ينكرون إنكاراً مطلقاً أن يكون الإيمان بلا عمل؛ فالإيمان عندهم لا يقتضي على ماوقر في القلب وأقربه اللسان بل لابد أن يصاحب ذلك تصديقٌ بالعمل.

أما المرجئة ترى أن (الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الإيمان فمرتكب الكبيرة مؤمن لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان ولم تقطع بحكم على مرتكبيها بل أرجت أمره إلى يوم القيامة فإن شاء الله غفر له وإن شاء عذبه)[4].

---

[1] سورة النساء الآية: (48).

[2] ابي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تفسير الطبري ، مجلد (3)، مرجع سابق، ص89.

[3] عامر النجار، الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، مرجع سابق، ص 146.

[4] خليل إبراهيم الكبيسي ، المرجئة، دار الزهران للنشر والتوزيع،عمان ، 2006، ص 74.

وبهذا فإن المرجئة ترى أنه لا تضر مع الإيمان معصية، ولا تنفع مع الكفر طاعة، فهم ميزوا بين العمل والإيمان، فالإيمان هو تصديق بالقلب والأقرار باللسان وليس من الضروري أن يصدر منه العمل، فالمسلم العاصي الذي ارتكب الكبائر وضيع الفرائض سوف يتولى اللـه سبحانه وتعالى حسابه في الأخرة وأن الخلود في النار خاص بالكفار فقط[1].

وهذا الرأي التي قالت به المرجئة في الإيمان جاء مخالف بما جاءت به الخوارج من أن الإيمان هو معرفة اللـه ورسوله وأداء الفرائض، والكف عن الكبائر وأدى هذا الاختلاف في الحكم على مرتكب الكبيرة ؛إلى قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين يقول الشهرستاني موضحاً رأي واصل بن عطا (أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين فهو لا مؤمن ولا كافر، ولكنه فاسقٌ وإنه إذا خرج من الدنيا من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الأخرة إلا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه يخفف عنه العذاب فيكون عذابه أخف من عذاب الكفار)[2].

فمرتكب الكبيرة عند المعتزلة ليس بكافر كما تقول الخوارج، ولا هو بمؤمن كما ذهبت المرجئة، ولكنه فاسق، فهي ترى أن الإيمان ليس هو تصديق بالقلب أو النطق باللسان فقط ،وإنما لابد أن تصدقه الجوارح بالعمل؛لأن الإيمان عندهم اعتقاد وعمل.

4. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:-

لقد أهتم الإسلام أهتماماً خاصاً بحماية المجتمع الإسلامي لكي يحقق المجتمع الأمثل، ولقد استطاع الإسلام أن يحقق ذلك بفضل تعاليمه التي استطاعت أن تخلق أفراداً يتمتعون بمستوى من الضمير والوعي على أن الإسلام بحرصه الشديد على

---

[1] سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، جزء (3) دار الكتب العلمية بيروت، ط (1)، 2001، ص 378.

[2] ابي الفتح محمد بن الشهرستاني، الملل والنحل، جزء (1) مرجع سابق، ص 43.

تحقيق المجتمع الأمثل لم يكتف بالإعتماد على ضمير الأفراد ونواياهم الحسنة بل أضاف إلى ذلك مبدأ أخر يضمن أحكامه لقواعد الدين، ويضمن ما قد يصيب الضمائر من ضعف يلحقها أحياناً فتتعطل الرقابة وهذا المبدأ هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فقد عرف القاضي عبدالجبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله (المعروف هو كل فعل عرف صاحبه أنه حسن إذ قامت الأدلة على أنه كذلك أما المنكر هو كل فعل مناف للمعروف)[1].

يتبين لنا من خلال التعريف السابق أن الأمر بالمعروف هو فعل عرف بأنه حسن بينما المنكر هو الفعل الذي يعرف بأنه قبيح أو غير مباح.

وقد استمدت المعتزلة هذا الأصل من القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد جاءت الآيات القرآنية تحث المؤمن على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن بين هذه الآيات قوله تعالى: (**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنْ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُور**)[2]

وقد فسر ابن كثير هذه الآية بقوله: إن الذين جعلنا لهم في الأرض مُكنْة سلطة بالنصر على عدوهم أقاموا الصلاة في أوقاتها، وآتوا الزكاة للمستحقين، وأمروا بما أمر به الشرع مما فيه خير قولاً وفعلاً، ونهوا عما نهى عنه الشرع مما هو شر أو مفسدة، ومرجع الأمور في الدنيا إلى حكم الله وتدبيره[3]

---

[1] القاضي عبدالجبارالهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 141.
[2] سورة الحج الآية: (41).
[3] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد (3)، مرجع سابق، ص 303.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ**)[1]؛ أي أن تكون منكم أمة منتصبة للقيام بأمر الـلـه في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر[2]

ولقد وضعت المعتزلة شروطاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الشروط هي:-

1. أن يتوفر العلم بأن المأمور به معروف وأن المنهي عنه منكر، لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر، وينهى عن المعروف، أي يكون العلم يقيناً فغلبة الظن في هذا لا تقوم مقام العلم.
2. يجب أن يعلم أن نهيه عن المنكر لا يؤدي إلى نصرة أمر أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب في ظنه ان نهيه عن شرب الخمر مثلاً يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين فلا يجب.
3. أن يعلم أن لقوله تأثيراً[3].

من خلال الشروط السابقة يتضح لنا أنه يجب العلم بالمعروف والمنكر ويعلم كيفية أن يرتب الأمر في إقامته، فإن الجاهل قد ينهى عن المعروف، أو يأمر بالمنكر وقد يغلظ في موضع اللين، أو يلين في موضع الغلظة، فيجب أن يكون ذا علم ومعرفة بالأمر، كما أنه لا ينبغي في سبيل إزالة ضرر أن يرتكب ضرراً أخر أكبر منه يقع على المضرور أو غيره ما دام من الممكن إزالته بغير ارتكاب ذلك الضرر[4].

---

[1] سورة آل عمران الآية: (104).
[2] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مجلد (1)، مرجع سابق، ص 306.
[3] القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 142.
[4] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزء (1) ،مرجع سابق، ص 167.

مما سبق يمكن أن نستخلص إن هذا الأصل جاء في مبحث الأخلاق عند المعتزلة فهو خاص بالسلوك البشري من جهة، والخير والشر من جهة أخرى فهذا الأصل أوجبه المعتزلة على كل مسلم، إذ عليه أن يستخدم كل الوسائل لكي ينفدوا أوامر الله تعالى، فعلى المؤمن أن يعبر عن عدم رضاه عن الأفعال الخارجة عن الشرع وأن يمنعها بلسانه، وإن لم يستطيع فبقلبه.



المبحث الثاني

فلسفة الأخلاق عند المعتزلة

يعد العدل الإلهي أصلاً من أصول المعتزلة الخمسة وهي صفة الفعل الإلهي فقد اختار المعتزلة هذه الصفة بالذات؛ لأن العدل هو رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية على الغير ولا سيما في علاقة اللـه بالإنسان، وتندرج معظم نظريات المعتزلة إلى تفسير صلة اللـه بالإنسان تحت أصل العدل، وقد تفرع من هذا الأصل عدة مشكلات أخلاقية، وقبل أن نتحدث عن الإلزام الخلقي عند المعتزلة ينبغي الإشارة أولاً إلى الفلسفة الخلقية عند المعتزلة.

1.مفهوم الحسن والقبح عند المعتزلة:

إن التفرقة بين الحسن والقبح في أفعال الإنسان لها أهمية خاصة، حيث يترتب عليها إستحقاق الثواب والعقاب، فيوجب علينا أولاً تحديد ماهية الحسن والقبح والفصل التام بينهما لإثبات فعل القبيح والإحتراز من الوقوع فيه والحرص على فعل الحسن ونيل الثواب من ورائه.

ولقد عرفت المعتزلة الحسن بأنه (الأمر الذي للفاعل أن يفعله، ولا يستحق عليه ذماً)[1].

يتبين لنا من خلال هذا التعريف أن كل فعل يعتقد المرء أنه لا يلام على فعله ويحسن منه أن يفعله ،ويستحق صاحبه على هذا الفعل المدح مثل الإحسان إلى الغير والصدق،لإن العلم بأن فاعل ذلك لا يستحق الذم على فعله من ثم يمكن أن نطلق على هذا الفعل بالحسن، وقد يطلق الحسن ويراد به الكمال ،وهو في ذلك يقع

[1]محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الاسلام ، ص 80.

للأفعال الاختيارية كما القول العلم حسن، وكذلك الشجاعة والكرم والحلم فكل هذه أمور يحسن لكونها كمالاً للنفس.

وقد يطلق الحسن ويراد به الملائمة للنفس كأن القول في الأفعال كالأكل عند الجوع حسن، أو نقول هذا المنظر جميل[1].

يتبين لنا من خلال التعريفات السابقة للحسن أن الأحكام هنا على هذه الأفعال تابعة للذة والألم، ويعود الحكم فيها إلى الإنسان، وليس إلى الصورة نفسها فمعنى اللذة هنا ما يتعلق بشهوة الشخص ونظرته ومزاجه، فقد يشتهي المرء أن ينظر إلى منظر أو صورة معينة بينما ينفر منها شخص آخر، فالحسن هنا أمر نسبي لا يرجع إلى الموضوع ذاته بل إلى أحوال الشخص.

اما القبح فقد تباينت الآراء عند رجال المعتزلة، فقد عرف القاضي عبدالجبار القبح بأنه (ما يستحق فاعله الذم بفعله وهو ما يعلم الانسان بوقوعه منه ولا يمنع منه مانع)[2]

يتضح في تعريف القاضي عبد الجبار أن القبيح ما يستحق الإنسان عليه الذم لما أتاه من القبائح وهذا ينطبق عند القاضي على جميع القبائح، ولكن القبائح التي تقع من غير علم لا يستحق الانسان الذم عليها إذ لابد من كونه عالماً بحاله أو في حكم العالم وبالتالي لا يستحق الذم لوجود مانع،وإذا كان القاضي عبد الجبار رأى في تعريفه للقبيح أن ما يستحق به الذم إذا فعله، ولم يكن هناك مانع فإن أبو علي الجبائي[*]، يعترض على هذا التعريف، وذلك حين يقرر أن المراهق الذي لم يبلغ حدالتكليف والملجأ إلى القبيح قد يعلم القبيح ولا يستحق الذم به لأنه لم يبلغ عقلياً[3]

---

[1]محمد السيد الجليند ,في الفلسفة الخلقية لدي مفكري الاسلام ,مرجع سابق , ص 80.

[2]القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول، مصدر سابق، ص 27.

[*]هو محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي متوفى سنة(303هـ)، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره.

[3]عصام الدين محمد علي، المعتزلة فرسان علم الكلام، منشأة المعارف، الإسكندرية،1996 ، ص 203.

وتبين لنا من خلال ذلك أن الأفعال تستحق الذم على الوجه الذي يقع عليه الفعل فمن ثم يتحرز من الأفعال الواقعة من الصبيان والمجانين فإنها على قبحها لا تستحق الذم عليها من حيث أنها غير معلومة، وغير مختارة وبهذا لا تستحق هذه الأفعال الحكم الأخلاقي عليها.

ونلاحظ هنا في تحديد المعتزلة لمعنى القبح أنهم ارتكزو على أساس معنى التكليف الذي يقتضي إقتدار الفاعل أو الترك والإقتدار على الخلق الذي يقع على وجه القبح في الفعل فيضمن إختيار فاعله له، وبهذا يستحق عليه الذم، لأنه واقع بتقديره واختياره، فلا استحقاق ملزم على الفعل القبيح إلا إذا كان فاعله عالماً به وقادر عليه.

وللقبح عدة معانٍ فقد يعبر عن القبح بأنه باطل، فالقبح في الأفعال الحسنة باطلة، إذا وقعت من فاعله على وجه لا ينتفع به، ولذلك يقال أن الأفعال الحسنة إذا وقعت من عاقل من غير تمام ولم يحصل المقصود يقال عنها أفعال باطلة، فيقال مثلاً إن صلاة الإنسان من غير تمام باطلة إذا قطعها دون التمام منه[1].

وقد يطلق القبح ويراد به النقص، وهو يقع بهذا المعنى وصفاً للأفعال الاختيارية، فيقال الجهل قبيح وإهمال التعليم قبيح[2].

والفعل عند المعتزلة حسن أو قبيح يكون إما لذاته أو لوقوعه على وجهه، أي لصفة أو اعتبارات هو عليها، فالذاتية عند المعتزلة في الأفعال هي صفة واجبة في الشيء وفي الفعل ولا يتغير، فعند ما نذكر صفة من صفات الذات فإن هذه الصفة تجب مادامت الذات، أي تستمر باستمرار الذات فهذه الصفة الذاتية واجبة في

---

[1] عصام الدين محمد على، المعتزلة فرسان علم الكلام، مرجع سابق، ص 204.

[2] عاطف العراقي، مهرى أبو سعدة ،الأتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة ط(1),1993 ، ص 293.

الشيء وفي الفعل لا تتغير مثل حال السواد، يقول القاضي عبدالجبار (لما استحق كونه سواداً لذاته لم يجز أن يوجد مرة فيكون سواداً وأخرى فلا يكون سواداً)[1].

يتبين لنا من خلال هذا النص أن الذاتية في الأفعال هي ما يتصف به الفعل لنفسه لا لعلة، لأنه إضافة إلى العلة تقتضي وجوب تغير حالته وحكمه بتغيير حال العلة, مثال على ذلك الثلج هو علة التبريد والتبريد لازم حكماً على الثلج ولا يتغير إلا بتغيره[2].

ومن ثم فإن الفعل إذا كان حسناً في ذاته يستحيل أن يقع قبيحاً في ذاته والعكس وقد ذهبت المعتزلة إلى القول بالتحسين والتقبيح العقلي؛ أي إن العقل يستطيع إن يدرك وجه الحسن والقبح في الأفعال بغض النظر عمّا إذا كان الشرع أمر به أو نهى عنه ،فالحسن والقبح يعرف قبل ورود السمع عقلاً، وذلك لكونه حسناً وحسنه لذاته وليس لإن الله تعالى أمرنا به، يقول القاضي عبدالجبار (قد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل)[3]،ومن ثم إذا تعلق الأمر والنهي ببعض الأفعال فإن ذلك دلالة على أنها قبيحة أو حسنة ،وذلك لثمتين فكرة العدل الإلهي، وإكمال معنى التكليف؛ فإذا أمر الله تعالى بالحسن فلأنه حسن في ذاته وإذا نهى عن القبح فإنه قبيح بحد ذاته، وتمييز الإنسان بالعقل بين الحسن والقبح هو الذي يكمل معنى التكليف من حيث إقتدار الإنسان على أفعاله وإختياره للوجه الذي يقع عليه الفعل حتى يصح الثواب والعقاب[4].

---

[1] القاضي عبدالجبارالهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 236.

[2] سميع دغيم، فلسفة القدر في الفكر المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط (1)، 1985، ص 272.

[3] القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 565.

[4] محمد أحمد عبدالقادر، من قضايا الاخلاق في الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص 162.

وبالرغم من ذلك فإن المعتزلة ترى أن بعض الأشياء، إنما يعلم حسنها أو قبحها بالشرع، ولا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ضرورة، ولا بالنظر والاستدلال، وإن كان في الجملة يعلم حسن كل ما أمر به الشرع ويدرك القبح للأشياء التي نهى عنها الشرع وتلك الأشياء مثل تفاصيل العبادات التي لا يدرك العقل حكمتها،وذلك كحسن كون صلاة المغرب ثلاث ركعات والفجر ركعتين، وقبح صيام أول يوم من شوال ونحو ذلك مما لا يدركه العقل ،ومن ذلك إلزام العاقلة الدية(*)، يقول القاضي عبدالجبار (كما ورد الشرع في إلزام العاقلة الدية ولم يقع منها إتلاف وهذا مما لا مدخل له في التكاليف العقلية وإن كانت مجوزة لورود السمع به)[1]

فهم يرون أن بعض تفاصيل الحسن أو القبح لا تدرك بالعقل، وإنما يبينها الشرع، ولذلك أوجبوا على الله بعثة الرسل يقول القاضي عبدالجبار موضحاً ذلك (لما لم يمكنا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة، وذلك مفسدة بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا، وذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى في عقولنا وتفاصيل ما قد تقرر منها)[2]، ولذلك أوجبت المعتزلة على الله بعثه الرسل لكي يعرف كل إنسان حقوقه وواجباته لكي لا يحتج أحد في الآخرة بأنه لم يبلغ أو لم يكلف بشيء.

وقد وقع خلاف عند المعتزلة في مسألة قبح الأفعال وحسنها هل هو لذاته ؟ أم صفة ملازمة له أو لوجود اعتبارات إضافية يقع عليها ؟

فقد تباينت الآراء عند المعتزلة حول الحكم على الفعل، فمعتزلة البصرة(**) وعلى رأسهم أبوعلي الجبائي والقاضي عبدالجبار يرون أن (الحسن والقبح أن كان

(*)هو المال الذي يعطي ولي المقتول بدل نفسه.

[1]القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 566.

[2]نفس مصدر سابق، ص 565.

(**)انطلق الفكر الاعتزالي من البصرة يشمل اقطار عده على انه يذكر معتزلة البصرة في مقابل معتزلة بغداد لما كان بينهم من المسائل الخلافية التي وصلت احياناً اتهامهم بعضهم بالكفر ويرجع الفضل لمعتزلة البصرة في تنظير علم الكلام وتحديد المسائل التي يتناولها هذا العلم ومن

من صفات الذاتية، فإن ذلك لا يعني إنها مطلقان وعامان، فقد نرى الفعل الواحد مرة حسن ومرة أخرى قبيح، وذلك وفقاً للوجه أو الاعتبارات التي يقع عليه الفعل)[1].

ويتضح من خلال النص السابق أن الأفعال التي يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها أو لوجود اعتبارات إضافية يقع عليها الفعل ،ومثال لذلك الحركة بحد ذاتها ومن جهة حسنها لا يمكن وصفها بالحسن أو القبح إلا بالاعتبار أو الوجه الذي تقع عليه، فإذا كانت الحركة سجود لله فهي فعل حسن، وإذا كانت حركة سجود للصنم فهي فعل قبيح ,ومن ثم فالفعل يحسن لوجه الذي حصل عليه الفعل وهو الذي يتضمن فاعليه الإرادة الإنسانية، ويتحقق عملياً بالقدرة، فيأتي مقدراً على الوجه الذي أراده[2].

بينما معتزلة بغداد[*] ترى أن (الحسن في الأفعال صفة نفسية تجب على ذات الفعل)[3].

اهم رجال معتزلة البصرة واصل بن عطا، عمر بن عبيده، ابوهديل العلاف إبراهيم بن يسار النظام,و الجاحظ ، وأبوعلي الجبائي، والقاضي عبدالجبار المهداني.

[1]القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 29.

[2]سميح دغيم، فلسفة القدرفي الفكر المعتزلة ، مرجع سابق، ص 273.

[*]كانت البصرة هي مركز الاعتزال، حتى قامت بغداد وازدهرت واستقر بعض رجال الاعتزال فيها، وقد أخد معتزلة بغداد عن معتزلة البصرة الاعتزال, حيث خرج بشر بن المعتمر إلى البصرة فلقى بشيراً ابن سعيد وأبا عثمان الزعفراني وهما صاحبا واصل بن عطا فاخذ عنهما الاعتزال وحمل الاعتزال والاصول الخمس إلى بغداد وعمل على نشر الاعتزال وأخذ البغداديون كثيراً من مسائل التي عرفى بها البصريون فوسعوا مدى البحث فيها ومن أشهر رجال المعتزلة في بغداد بشر بن المعتمر، ثمامة بن أشرس، جعفر بن معتمر.

[3]سميح دغيم، فلسفة القدر في الفكر المعتزلة، مرجع سابق، ص 273.

يتبين من خلال هذا النص إنهم اعتمدوا أساساً على صفتي الحسن والقبح في الأفعال الذاتية فالحسن حسن في نفسه أو حسن في ذاته والقبح قبيح في ذاته أي إن هذه الصفات ليست مضافة إلى الفعل بل هي صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل فمتى عرفنا الفعل عرفنا صفة الحسن أو القبح فالكذب قبيح لذاته والصدق حسن لذاته ،فجميع الأفعال من عدل، وصدق، وشجاعة، وكرم، تحمل في ذاتها صفة الحسن والعقل قادر على إصدار الأحكام عليها من كمال عقله أما بالحسن أو القبح فأصحاب هذا الاتجاه يؤمنون بالحقائق الثابتة للأشياء، لأنه لو لم تكن كذلك لأدى بنا إلى القول أن المعارف نسبية وتبين عدم ثبوت الحقائق[1].

ومهما يكن من اختلاف المعتزلة في كيفية حصول الفعل إلا أن الذاتية في الأفعال أمر ثابت عندهم، أي إن الحسن والقبح تابع لصفة الفعل، وليس لصفة الفاعل أو حاله ومن ثم، فالحسن إنما يحسن لذاته، وليس لجر منفعة أو دفع مضرة فالغاية من الفعل ليست سبباً في حسنه ولكن لمعرفة العقل بأن هذا الفعل حسناً في ذاته ولا يستحق فاعله الذم، وتأكيداً لذلك يقول القاضي عبد الجبار موضحاً رأي أبو هاشم (لو خير إنسان بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الأخر فإنه يفضل الصدق عن الكذب، وليس ذلك إلا لحسن الصدق في نفسه)[2].

من خلال النص السابق يتضح أن الحسن يحسن لذاته وليس لجر منفعة أو مصلحة من هذا الفعل، لأن الإنسان اذا لم يفعل لحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة لوجب أن لا يكون محسناً في الدنيا، فالحسن عند المعتزلة لا يكون محسناً إلى الغير إلا إذا قصد من فعله جهة حسنة وهنا يكون الفعل حسناً في نفسه.

---

[1] نفس المرجع السابق، ص 274.

[2] القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 308.

وقد وضعت المعتزلة شروطاً للفعل الأخلاقي حتى يكون الفعل بها ذو قيمة أخلاقية وشروطاً للفاعل حتى يكون فعله صادراً عن مبدأ أخلاقي وأهم هذه الشروط:-

1. المعرفة العقلية، فهي أول شرط للفعل الاخلاقي، حيث تفضيل أنماط معينة من السلوك على الأخرى لا يأتي إلا بعد أن يعرف الإنسان بعقله، إن هذا النمط أحسن من ذاك وأن هذا خير وذاك شر.
2. يجب أن يكون الفعل حسناً في نفسه فيستحق صاحبة المدح.
3. القصد الحسن من الفعل، فإذا كان الفعل حسناً في نفسه وقصد به صاحبه جهة حسنة كان فعله أخلاقياً[1].

يتضح لنا من خلال هذه الشروط أن المعرفة العقلية لازمة لإيثار الفعل أو تركه إذ لولا المعرفة العقلية الكاشفة عن حسن الفعل أو قبحه لصح من الجاهل أن يفعل القبيح، ويؤثره على الفعل الحسن؛ ولذلك كانت المعرفة العقلية أول شرط لسلوك الأخلاقي, ومن ثم الفعل ليس بدي قيمة أخلاقية في نفسه، وإن كان حسن ما لم يقترن بالنية الحسنة ذلك لأن قصد الفعل ونيته من فعله هما مصدر قيمة الفعل الأخلاقي وبهذا يكون الفعل الأخلاقي يتمثل في ثلاثة عناصر الفعل،والفاعل، والنية فالقيمة الأخلاقية هي علاقة الفعل بفاعله المتمثلة في النية، وبهذا يستحق الفاعل المدح والثواب ،فالفعل الحسن عند المعتزلة إذا لم يقصد به الطاعة والثواب إلى الله ففعله هنا يستحق المدح فقط دون الثواب، فالثواب متوقف على كون الفعل حسناً وقصد الحسن منه، أي النية في الفعل[2].

وقد وضعت المعتزلة أيضاً شروطاً لكي يكون الفعل مستحقاً للذم، فقد يكون الفعل قبيحاً ولا يستحق فاعله الذم بفعله، وذلك بإن يكون مضطراً إلى الفعل أو

[1] محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 61.
[2] محمد السيد الجليند، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 62.

ومكرهاً عليه، فالحكم بقبح الفعل قد لا يؤثر في إستحقاق فاعله الذم، وبذلك يرجع إستحقاق الذم إلى شروط وضعتها المعتزلة تتصل بالفعل وأحواله التى يكون عليها حال الفعل وأهم هذه الشروط:-

1. أن يكون عالماً بالقبح في ذاته كالخيانة مثلاً، وذلك حتى علم أن هذا الفعل قبيح أو أنه وقع على هذا النمط حكم بقبحه.
2. أن لا يكون مضطراً إلى الفعل أو مكره عليه، أي أن يكون بإرادته الحرة.
3. القصد أو توفر النية[1].

من خلال هذه الشروط التي وضعتها المعتزلة يمكن أن نستخلص أنهم أقاموا مذهبهم على النية والقصد من الفعل، فقد يكون الفعل حسناً في نفسه، ولكن الفاعل لا يقصد به جهة حسنة بل يقصد به تحصيل منفعة أو دفع ضرر، وعند ذلك لا يكون الفاعل مستحقاً للمدح، كذلك قد يكون الفعل قبيحاً، ولكن فاعله قد يقصد به معنى حسناً، ولكن أخطاءه الوسيلة في الحصول على هذا الفعل الحسن أو معرفته أو جهله بقبح الفعل، فإنه في ذلك يكون قبيحاً ولايستحق الذم عليه وهذا ما يبين لنا الأهمية التي أولتها المعتزلة للنية والقصد من الفعل.

ومن هنا اهتمت المعتزلة بالأفعال من حيث ورودها ضمن إطار التكليف أي من حيث إستحقاق الأحكام عليها وتبعاً لذلك قسمت المعتزلة الأفعال لتحديد قدرها بحسب أحكامها الذاتية إلى قسمين:-

1. الفعل الذي لا صفة له زائدة على حدوثه، وهذا لا يوصف بقبح أو بالحسن.
2. الفعل الذي له صفة زائدة على حدوثه، وهو إما أن يكون قبيحاً أو حسناً [2].

فالفعل الذي لا صفة له زائدة على حدوثه هي أفعال الساهي والنائم؛ فهذه الأفعال ليست في محل حكم أخلاقي، أي لا يمكن أن توصف بالحسن أو القبح

---

[1] نفس المرجع السابق، ص 88.

[2] أحمد محمود صبحي،الفلسفة الاخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، ، بيروت, ط (3), 1992، ص 129.

ولذلك وجب أن لا توصف بالشيء ،بينما الذي له صفة زائدة على حدوثه كرد الودائع والاحسان إلى الغير فالوجه الذي تقع عليه هذه الأفعال بحسب علم وقصد فاعله وتقديره له هو الذى يستحق الحكم عليه بالعقاب أو الثواب، وبذلك يتحدد الحسن في الفعل من خلال الوجه الذي وقع عليه والمتضمن الإختيار وإقتدار الإنسان وإستحقاق الحكم يتبع وجه الاختيار اللازم عن ذاتية هذا الوجه، فالفاعل يستحق المدح والثواب على وجه الحسن في فعله، لأنه اختار هذا الوجه، وقد كان في مقدوره أن لا يختاره [1].

ثانياً: ادلة المعتزلة العقلية على تمييز الحسن والقبح عقلاً:-

لقد استدل المعتزلة بالأدلة العقلية على رأيهم بأن الحسن والقبح يمكن إدراكهم عقلاً ومن بين هذه الأدلة:-

1. أنه لو سنحت للعقل حاجة أمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب بحيث يتساويان في حصول الغرض منها كل التساوي لكان إختياره للصدق أولى من إختياره للكذب، فلولا أن الكذب صفة يجب الإحتراز منها لما رجح الصدق عليه.
2. ترى المعتزلة أن الحسن والقبح يستويان في معرفته الملحد والموحد، فالملحدون يعرفون القبح الظلم ولا مسند لهم إلا محض العقل.
3. لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن أو قبيح لما تمكن الفقهاء من النظر بعقولهم والاجتهاد في المسائل التي لم يرد فيها النص.
4. إن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل، وتتجادل بالعقل ويلزم كل فريق خصومه بما يدل عليه العقل، ولا يرجعون في ذلك إلاما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيان ولولاهما لما كان هناك ما يدعو إلى التنازع من المتخالفين [2].

---

[1] نفس المرجع السابق، ص 130.

[2] عاطف العراقي، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العرب، (ط 1)، 1993، ص 91.

ومن ثم كان الغرض الأساسي للمعتزلة من هذا هو إثبات أن اللـه قد أعطى الإنسان العقل ليميز به بين الصواب والخطأ وأعطاه الإرادة والقدرة على الفعل ومن ثم إعطاه القدرة على المعرفة.

ثالثاً: نفي صدور الشر عن اللـه عند المعتزلة:-

لقد أجمعت المعتزلة على أن كل ما ينزل بالإنسان من الشر أو مصائب كالأمراض أو فقد الأهل والمال وإتلاف الزرع ما هي إلا إبتلاء ومحن يقول القاضي عبدالجبار(هذا النوع من الأفعال الكونية ينبغي أن يضاف إلى اللـه خلقاً وإيجاداً أو قضاء وقدراً ؛لإنه ليس من أفعال المرء نفسه فلا ينسب إليه بسبب ما،فيجوز أن يقال إن هذه الأفعال بقضاء اللـه وإرادته ولكن لا ينبغي بأية حال أن تسمى هذه الأفعال شروراً ،والذين يسمونها شروراً، ويضيفونها إلى اللـه تعالى يصيبون في إضافتها إليه تعالى ومخطئون في تسميتها شروراً)[1].

يتبين لنا من خلال هذا النص أن السنن الكونية التي كثيراً ما تصيب الإنسان كالبلاء، والآفات، والأمراض ليست من خلق الإنسان،لإنه لا أحد يستطيع أن يمرض نفسه، أو يسقمها، فهذه الأفعال عند المعتزلة تفسر على أنها إبتلاء ومحنة ولا يجوز أن نسميها شروراً أو فساداً لأن اللـه تعالى لا يفعل القبح ,وقد بين القاضي عبد الجبار رأي المعتزلة في التفرقة بين الحسن والقبح من جهة ،والضرر والنفع من جهة أخرى من حيث أن الأمراض والآلام والمحن عندهم ليست فساداً، ومن تم لا تقبح وتأكيداً لذلك يقول القاضي عبدالجبار (من الخطأ القول أن كل ما ينفر الطبع منه أو تكره النفس فهو قبيح ،فإن الآلام وإن نفر الطبع منه قد يحسن كما هو الحال في الحجامة والفصد، ومن ثم فقد وجب أن يطلب الإنسان الآلام إذا لم يكن ضرراً

---

[1]القاضي عبدالجبار, المختصر في اصول الدين ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة ،جزء(2) دار الشروق،(ط2)، 1984، ص 332.

محض بل كان نفعه أكبر من ضرره, فلا يقبح الآلام إلا إذا إنطوى على ضرر محـض أو جرى مجرى الظلم)[1].

فالمسألة هنا مقرونة بالنفع والضرر، فالحسن ما وافق النفـع ,والقـبح مـا وافـق الضرر دون إعتبار للذة أو الألم ،لإن هناك من الأفعال ما تحصل على اللذة منها لكنها تؤدي إلى الضرر في هذه الحالة يقبح كما أن هناك من الأفعال ما يـؤدي إلى الألم، وإن كان في النهاية يحصل منه النفع، وفي هذا الحال يحسن، ولذلك فـإن النفـع أعـم مـن اللذة والسرور التابع له ،وبهذا فسرت المعتزلة كل ما يصـيب الإنسـان والمجتمـع مـن المصائب ما هي إلا إبتلاء ومحن،فـلا يوصـف اللــه تعـالى بإنـه يفعـل القـبح ،فهـذا الوصف لا يليق باللـه تعالى والشرع لم يسمَّ المصائب التى تنزل بالعباد شروراً ،وإنمـا سماها بلاء، وفتنة، ومحنة، فاللـه تعالى لا يبتلي مؤمن إلا لحكمـة لا يعلمهـا إلا هـو قال تعالى: (**وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً**)[2]، أي نختبركم أيها الناس بالشر وهـو الشـدة نبتليكم بها، وبالخير والسعة والعافية فنفتنكم به[3].

ومن ثم حرصت المعتزلة على تنزيه الجانب الإلهي على فعل الش، لأنـه لايجـوز عقلاً ولا شرعاً أن يجبر اللـه العباد، وأن يقاضيهم ويحاسبهم عليه في الآخرة وفي هـذا بين الشهرستاني موضحاً رأي المعتزلة (أن هناك من الأفعال ما هو شرّ وظلم وقبح، ولا يجوز أن يضاف إليه سبحانه شرا أو ظلم أو قبح، ولا يجوز أن يريد اللـه مـن العبـاد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً، ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو فاعـل الخـير والشر، والإيمان، والكفر، والرب تعالى قدره على ذلك)[4]

---

[1] القاضي عبدالجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 484.

[2] سورة الانبياء الآية: (35).

[3] ابي جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، مجلد (5)، مرجع سابق، ص 225.

[4] أبي الفتح محمد عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، جزء (1)، مرجع سابق، ص 28.

ففي هذا النص يتبين أن الإنسان مسؤول عن إحداث الشر، لأن الـلـه تعـالى قـد أعطاه القدرة على فعل الخير والشر، وقدرهم على ذلك وبهذا أصبح الإنسان مسـؤولاً عن حدوث الشر في العالم، فمصدر الشر عند المعتزلة نابع من الإنسان واختياره للشر على الخير وارتكابه للمعاصي، وبهذا فرق المعتزلـة بـين مـا يمكـن أن نسـميه شراً عـلى الحقيقة وبين ما يصيب الإنسان من بلاء كفقد الأهل والمال.

وبالرغم من نفي المعتزلة صدور القـبح عـن الـلــه إلا أن ذلـك لم يمـنعهم مـن الاختلاف بشأن قدرة الـلـه على فعل الظلم، فإذا كان الـلـه سـبحانه وتعـالى لا يظلـم ولا يريد الشرور ولا يأمر به فهل بوسع الـلـه أن يظلم أحـداً أم لا يقـدر عـلى ذلـك ؟ فالنظَّام[*] يرى أن الـلـه تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم، ولا يقدر على فعله، فـإذا كان الـلـه عادلاً وهو كذلك فلن يكون دائماً سبحانه إلا كذلك، أي عادلاً فـلا يمكـن أن نصف الـلـه تعـالى عنـد النظَّام بنقـيض العـدل، وقـد أدى قـول النظـام إلى احتجـاج معتزلة بغداد على ذلك، فوصف النظام الـلـه بعدم القدرة على فعـل الشر والمعـاصي إلى وصف الـلـه بالعجز تعالى الـلـه عن ذلك[1].

بينما ذهب أبوالهديل العلاّف الى أنه سبحانه وتعالى قادرا على ذلـك مـن حيـث انه من يفعل فعلاً ما قادر على أن يفعل ضده، فمن يستطيع أن يعطـي يسـتطيع أن يمنع ومن يستطيع أن يغني يستطيع أن يفقر، ومـن يسـتطيع أن يعـدل يسـتطيع أن يفعل الضد ويستطرد العلاف قائلاً: (غير أن الـلـه لا يفعل ذلك؛ لأن فعل الظلم دليل على العجز والنقص والـلـه ليس كذلك)[2]

---

[*]هو إبراهيم بن سيار بنهاني البصري ابواسحاق النظام، مـن أئمـة المعتزلـة في طبقـة السادسـة ، فيلسوف متكلم توفي سنة(331هـ).

[1]ابى الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل جز (1)، مرجع سابق، ص 28.

[2] ابى الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل جز (1)، مرجع سابق، ص 28.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات في قدرة الله تعالى على الظلم إلا أن هناك شيءٌ لا يختلف فيه أحد من المعتزلة وهو أن الله عادل لا يفعل الظلم، فالله تعالى قادر على جميع أفعال العباد وغيرها، وهو مع ذلك لا يفعل بعضها ،وذلك لأن الإرادة شيء والقدرة شيء آخر، فالله سبحانه يقدر على فعل القبائح، ولكنه سبحانه لا يفعلها من حيث أنه لا يريد القبائح؛ لأن لوجاوزنا فعله للقبائح لا تصف سبحانه وتعالى عن ذلك بالقبح، وهذا غير مقبول بالنسبة للذات الإلهية المنزهة، فالظلم والجور منفيان عنه لقوله تعالى: **(وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)**[1].

ومن ثم فليس وجود الشر والمصائب والأمراض والآلام راجعاً إلى غير إرادة الله، وليست هي عدماً محضاً لا تعود إلى تناهي قدرة الله، وإنما تعود إلى مصالح المكلفين فالخير والشر، والنعم والنقم، والمنح، والمحن، كلها تستوي لا من حيث أنها القوانين الطبيعية تتحكم في مصير البشر ولا تعبأ بوجودهم أو بنظرتهم وإنما تستوي من حيث صلاحها للإنسان ذاته [2].

رابعاً: المعتزلة بين الصلاح والإصلح:-

لقد ترتب على نفي القبح عن الله عند المعتزلة إلى قوله بالصلاح[*]والإصلاح[**] فكل ما يصدر عن الله بمقتضى حكمته فالله لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، ولا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ومن ثم ترى معتزلة البصرة أن الله خلق الإنسان وجعله مكلفاً، وذلك منه تفضل وإنعام ،فقد وجب عليه إكمال العقل واقداره على النظر والتفكير، ورعاية الصلاح والإصلاح في حقه بأبلغ غاية،

---

[1]سورة فصلت الاية :(46)

[2]أحمد محمود صبحي ،الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ،مرجع سابق ،ص57.

[*]الصلاح:هو الفعل المتوجه إلى الخير والمؤدي الى السعادة والعائد على العباد بمنفعة .

[**]الأصلح: فهو ما إذا كان هناك صلاحان وكان احدهما اقرب إلى الخير المطلق فإنه يكون الاصلح.

فإنه لا يترك عبده المكلف هملاً إنما يلطف به ،ويمكنه من نيل المراشد ،وبذلك ترى معتزلة البصرة وجوب الإصلاح على اللـه للإنسان المكلف في شأنه ودينه فأصل التخليق والتكليف صلاح، وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح[1]

أما معتزلة بغداد فترى وجوب الأصلح ورعاية الصلاح، والأصلح لهم في الدنيا والدين أوجبوا على اللـه تعالى أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم وما فيه خيراً لهم يقول الجويني[*]موضحاً رأي معتزلة بغداد (والذي استقرت عليه مذاهب قادة البغداديين أنه يجب على اللـه تعالى عند قولهم فعل الأصلح لعبادة في دينهم بل عليه فعل أقصى ما يقدر عليه استصلاح عباده)[2].

يتضح لنا من خلال النص السابق أن اللـه يفعل بعباده ما هو أصلح لهم ولذلك أوجبوا عليه سبحانه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم وما فيه خير لهم من أمر دينه ودنياه معاً، لأن المعتزلة ترى أن هذا ما يقتضيه العدل الإلهي، فاللـه عادل لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه ولما كان منزهاً عن كل الشرور والآفات فلا يجب أن يصدر عنه إلا فعل واحد، وهذا الفعل ينبغي أن يكون على وجه الصواب والمصلحة أما غير ذلك فلا تصدر عنه ولا تنسب إليه تعالى[3].

ومن ثم فإن هذا عالم هو خير عالم ممكن، وكل ما يصيب العبد من البأساء والضراء والفقر، والغنى، والمرض، والصحة، والحياة، والموت، والثواب والعقاب فهو صلاح لهم، فاللـه تعالى أحسن النظر بعباده من أنفسهم.

---

[1]أبو المعالي الجويني ,الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ،تحقيق محمد يوسف موسى ,علي عبد المنعم عبد المجيد ,مكتبة الخانجي،القاهرة ,2002،ص287.

[*]هو عبدالملك بن عبداللـه بن يوسف محمد الجويني أبو المعالي ,الملقب بإمام الحرمين فقيه شافعي، متكلم اشعري، توفي سنة(478هـ) .

[2]أبو المعالي الجويني ،الإرشاد الى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد ، مرجع سابق ,ص288.

[3]نفس المرجع السابق، ص 288.

مما سبق يمكن أن نخلص إلى أن المعتزلة أثبتوا الحسن والقبح بالعقل وجعلوا حسن الأفعال وقبحها للعقل فقط، فقالوا إن حسن الأشياء وقبحها صفتان ذاتيان في الأشياء والفعل حسن أو قبيح إما أن يكون لذاته ،وأما لصفة من صفاته اللازمة له وإما لوجه وإعتبارات أخرى ،ولذا قالوا بإمكان إدراكها بالعقل، أما الشرع فجعلوه كاشف ومبين لتلك الصفات فقط ونتيجة لذلك جعلوا استحقاق الثواب والعقاب على مجرد معرفة العقل لحسن الأفعال وقبحها، أما الشر الحقيقي عند المعتزلة من أفعال العباد أنفسهم فإن المعصية والسيئة،وفعل القبائح لا تنسب إلى الله تعالى، وإنما هي من أفعال وأختيار العبد، فالله سبحانه تعالى كامل قادر فلا يصدر عنه إلا ما هو كامل، ومن تم فإننا لا ينبغي أن نقول أنه يقدر على الظلم والشر وغيرها من الآثام لإن هذه الأفعال تدل على نقص صاحبها والله تعالى منزه عن كل نقص.

وقد تفرعت من مشكلة العدل الإلهي عند المعتزلة أيضاً مشكلة إنسانية، وهي تتعلق بمشكلة الجبر والإختيار، فهل أفعال العباد مخلوقة لهم فتكون راجعة إلى إختيارهم المحض أم أنها ترجع إلى القدرة الإلهية وبذلك ينتفي مبدأ الاختيار ؟ وهل الإنسان مكلف قبل إرسال الرسل أن يفعل الخير، ويجتنب الشر ؟ فيكون مسؤولاً عن أفعاله وفي هذا الحالة يثاب على فعل الخير ويذم على فعل الشر ؟.

كل هذه التساؤلات وغيرها نتعرف عليها من خلال المبحث الثالث من هذا الفصل.

المبحث الثالث

حرية الإرادة وعلاقتها بالإلزام الخلقي

تعد مشكلة الجبر والإختيار من أهم المسائل المرتبطة بأفعال الإنسان ومشكلة التكليف ،والتواب ،والعقاب، فقد كانت هده المشكلة مند القدم ولا تزال محل نقاش وجدال ،فمند البدايات الأولى لظهور الإسلام عرفت المشكلة ،ولم يمضِ القرن الأول الهجري حتى تعمق المسلمون في بحث هده المشكلة،وذلك عندما رأوا إن الله تعالى عالم بكل شئ وأحاط علماً بما كان وبما سيكون، فعلم ما سيصدر عن كل فرد من خير وشر وظن أن هذا سيستلزم حتماً أنه لا يستطيع الإنسان أن يعمل إلا وفق علم الله ومن ناحية أخرى يشعر بأنه حر الإرادة يعمل ما يشاء وأنه مسؤول عن عمله فلا معنى لأن يعذب ويثاب اذا كان مجبراً على أفعاله ومن هنا نشأت مشكلة أفعال العباد وخلق الأفعال ،وتباينت أراء الفرق والمدارس بين الجبر والاختيار وقبل الخوض في الحديث عن حرية الإرادة عند المعتزلة لابد لنا من الوقوف أولا على تحديد مفهوم الإرادة .

أولا مفهوم الإرادة:-

الإرادة في لغة هي (المشيئة وأراد الشئ شاءه وراودته على أن يفعل كذا مراودة اي أردته)[1]

يتبين لنا من خلال التعريف السابق إن الإرادة جاءت بمعنى كل عمل يقوم به الإنسان عن تصور، وتصميم يهدف الفرد من خلاله إلى تحقيق غاية أو فعل معين.

أما في الاصطلاح فقد عرف التهانوي[*] الإرادة بأنها (نزوع النفس وميلها إلى الفعل)[2].

---

[1]ابن منظور، لسان العرب، جز (2)،مرجع سابق، ص 243.

[*]هو محمد علي التهانوي، موسوعي ولغوي، توفي سنة (159هـ)تقريباً.

[2]محمد بن علي بن محمد التهانوي ،كشاف اصطلاحات الفنون ،مرجع سابق ،ص210.

أما الراغب الأصفهاني[*]فيرى أن الإرادة هي (في الأصل قوة مركبة من شهوة وحاجة ،وأمل وجعلت اسما لنزوع النفس إلى الشئ مع الحكم فيه بان يفعل أو لا يفعل)[1].

فالراغب عبر عن الإرادة بالميل إلى الفعل بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنزعات النفسية، فإذا لم يترجح أحد الطرفين حصلت الحيرة، وإدا ترجح أحداهما حصلت العزيمة على الفعل.

من خلال التعريفات السابقة للإرادة يتضح لنا إن الإرادة هي العزم والتصميم على قيام ماعقد عليه القلب، فاذا أردنا عملاً ما من الأعمال إرادة جازمة توجهت قدرتنا إلى فعل تنفيذ ماخصصته الإرادة، ودلك مثل إخراج الممكن من العدم إلى الوجود إذا كانت الإرادة قد توجهت لإيجاده.

والإرادة الإنسانية إرادة جزئية محدودة خلقها الله فينا، وهي صفة من صفات الله سبحانه وتعالى,ولكن إرادة الله عز وجل ليست مثل إرادتنا الصغيرة المحدودة في نطاقها بل هي إرادة شاملة تتعلق بما يريده الخالق من جميع الأمور الممكنة عقلاً.

ولايتبع العمل الإرادة دائماً، فالإنسان قد يعزم فلا يقع منه لسبب أو لغيره فقد يعزم على شيءقريب أو بعيد؛ ففي الأشياء القريبة المباشرة للعزم يتحول العزم إلى عمل كما أذا أراد أن يحرك يده الأن ويأخذ الكتاب الذي أمامه ، أما إذا كان الشيء المراد بعيداً كما إذا عزم أن يذهب إلى مكان ما قد يتحول هذا العزم إلى عمل، وقد لا يتحول إلى عمل، لأن العامل الذي كان موجوداً وقت العزم قد

---

[*]هو الحسين بن محمد بن مفضل الامام، المعروف بالراغب الاصفهاني توفي سنة (500هـ) له من الكتب (أخلاق الراغب) (تفسير القرآن) (مفردات ألفاظ القرآن).

[1]الراغب الأصفهاني ,معجم مفردات ألفاظ القرآن ,تحقيق نديم علي ,دار الكتب ,بيروت ,ص35.

تغير، والصورة التي كانت موجودة في الـذهن عند الإرادة قـد دخل عليها تعديل، ولم يوجد العمل عند مجي الوقت[1].

هذا فيما يخص مفهوم الإرادة من جانبها اللغوي والاصطلاحي.

أما من حيث صلتها بالفعل فقد اختلفت الآراء عند المعتزلة حول هذا الموضوع وهذا ما سيتضح مـن خـلال الصـفحات التاليـة عنـد الحـديث عـن الإرادة وعلاقتهـا بالفعل.

ثانياً الإرادة وعلاقتها بالفعل الأخلاقي:-

لقـد أقـتضى الجـدل حـول إرادة الإنسـان إلى البحـث في ماهيـة الإرادة وصـلتها بالفعل، ونتيجة لهذا إتجه المعتزلة إلى تقسيم الأفعال إلى نوعين:-

النوع الأول:ما يتعلق بمقصـدنا ودواعينا،وإرادتنا،وإختيارنـا كحركتنـا الإختياريـة الصادرة منا.

النوع الثـاني: مـالا يتعلـق بـدواعينا مـن حركـات إضـطرارية كـالنمو، ونبضـات القلب[2].

فالنوع الأول من الأفعال يتوقف إيجادها وإحداثها على قدرة الإنسان وإختيـاره وقصده إليها وتحصيله لها بإستطاعته وقدرته، وذلك مثـل طاعـة اللــه التـي يسـعى الإنسان إلى الحصول عليها، ذه تكون مختارة إن شـاء فعلهـا، وإن شـاء تركهـا، وهـذه الأمور شأنها في ذلك كالأكل والشرب، والنوم؛ فهي تتعلق بحياة الإنسان، فإنها تتوقف على دواعيه إليها وقصده لها، وهذه الأفعال تنسب للإنسان خلقـاً ولا تنسـب لله في شيء[3].

---

[1]أحمد أمين, الأخلاق. دار الكتاب العربي بيروت ,1969, ص51.

[2]عصام الدين محمد على, المعتزلة فرسان علم الكلام, مرجع سابق ,ص206.

[3]أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جزء (1)، مرجع سابق، ص 150.

أما النوع الثاني من الأفعال عند المعتزلة تحدث للإنسان، أو تحل به دون إرادته وإختياره أو بدون قصد منه، فهو لم يسعَ إليها ولم يجتهد في تحصيلها كالمرض أو العمى وسائر ما يصيب الإنسان مما لا دخل له في حدوثه، وهدا النوع من الأفعال يصح إضافتها إلى الله تعالى[1].

وقد تعمق المعتزلة في دراسة الإرادة إلى تحليل مفهومها وصلتها بكل من الاستطاعة، والفعل، وكان الهدف من ذلك الوصول إلى غايتين محددتين هما:-

الغاية الأولى: إلى أي مدى تصبح الإرادة حرة ؟

والغاية الثانية: إلى أي حد يكون الإنسان مسئولا فيما يريد ؟

وفيما يتعلق بالغاية الأولى فقد تساءل المعتزلة هل الإرادة موجبة لمرادها ام لا؟

لقد ذهب المعتزلة في تحليلهم للإرادة بأن الإرادة ليست موجبة لمرادهافمرحلة الإرادة التي تسبق الفعل بوقت تسمى عندهم عزماً ليست موجبة لمرادها بل إن العزم نفسه لا يتم إلا بعد تردد في تنفيذ الفعل والتفكير فيه، فلا عزم إلا بعد تردد وتفكير[2].

وقد عنى المعتزلة بتحليلهم هذه المرحلة المهمة من الإرادة، لأن الحرية تتمثل عندها حيث التردد بين الدواعي والصوارف، حيث يكون الترجيح يكون العزم، فإذا عزم الإنسان فقد يعزم، وقد يقلع فهو لازال حراً طالما أن العزم، يسبق الفعل بوقت وهذه هي مرحلة الإرادة التي لا توجب مرادها، حيث الإنسان يريد في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني، فالإنسان عند المعتزلة يريد إن يفعل ويقصد إلى أن يفعل و أن إرادته للفعل لا تصاحب المراد، وإنما تتقدم المراد[3].

---

[1] أحمد محمود صبحى ,في علم الكلام ,جزء(1), مرجع السابق، ص 150.

[2] أحمد محمود صبحى ،الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ،مرجع سابق،ص173.

[3] عصام الدين محمد علي ،المعتزلة فرسان علم الكلام ، مرجع سابق ، ص208

أما اللحظة الأخيرة من العزم حيث تخرج الإرادة إلي حيز التنفيد فهى موجبة لمرادها بلا فصل، كرجل أرسل نفسه من الشاهق في الهواء لايقال له إنه يقدر على السقوط أو الكف عنه،وإذا كان العزم هو توطين النفس على الفعل بعد تردد فإنه لا يخرج إلى حيز التنفيد إلا بقدرة واستطاعة فالانسان في حاجة إلى الاستطاعة قبل الفعل ليحصل بها إيجاده، وهي قدرة عليه وعلى ضده ،وليست المسؤلية الإنسان على الفعل فحسب ،وإنما تمتد إلى تلك اللحظة من الإرادة التي تكون عندها عزماً على الفعل وقصدا إليه ،حتى أذااحالت العوائق الخارجية دون تنفيده، فالعازم على الفعل كالمقدم عليه،فإذا عزم الإنسان مثلاً على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بأن منعته موانع من هذا العمل فهو يعد آثم[1]

يتبين لنا من خلال ماسبق أن الإنسان عند المعتزلة في مقدوره أن يتمتع بالحرية في وقت بين العزم، والفعل ،حيث تمكن الإنسان من أن يتردد بين الدواعي والصوارف فا الأفعال الأرادية تسبق المراد بوقت لأن المرء قد يحجم عن التنفيد ويختار طريقاً آخر.

وقد اختلف المعتزلة في الإستطاعة هل تبقى، أم لا؟

فقد ذهب أبو هذيل العلاف، وابوهاشم واغلبية المعتزلة إلى أن الإستطاعة تبقى عند الفعل لإحداث مايصدر عنه من أفعال، أما أبو قاسم البلخي[*]،فيرى أنها تزول بانتهاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد، أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة [2].

---

[1]أحمد محمود صبحى ،الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ،مرجع سابق،ص174.

[*]هو أبو قاسم عبدالله بن محمود البلخي ،توفي سنة (319 هـ) له من التصانيف كتاب (المقالات).

[2]ابالحسن الأشعري, مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين جزء (1), مصدر سابق،ص275.

أما فيما يتعلق بالغاية الثانية من تحليلهم للإرادة إلى إي مدى يكون الإنسان مسئولاً عما يريد؟

فقد اتفقت المعتزلة على أن لبعض الحوادث مؤثراً غير اللــه، ورأوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع، ومنشي على الحقيقة دون المجاز، فقالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما المباشرة وأما بالتولد، فإذا كان المعتزلة قد اتفقوا على ان الأفعال المباشرة التي يأتيها الإنسان هي من خلقه، وإنه حر الإرادة في إثباتها أو تركها، فإنهم اختلفوا حول الأفعال المتولدة عن تلك الأفعال المباشرة، لذا يجدر بنا أن نوضح المتولد من الأفعال.

معنى التولد وعلاقته بالفعل الاخلاقي:-

معنى التولد عند المعتزلة (ان يوجب فعل لفاعله فعلا أخر كحركة اليد والمفتاح، فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الأولى مباشرة والثانية التوليد)[1].

يتبين لنا من خلال التعريف السابق أن التولد هو تلك الأفعال الناتجة والمترتبة على الفعل المباشر الذي قام به الإنسان، أي هي النتيجة الأخرى المترتبة على الفعل الإنساني.

وقد عرف المتولد أيضاً بأنه (كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له فهو المتولد، وكل فعل لايتهيأ إلا بقصد يحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وإرادة له فهو خارج عن المتولد وداخل في حد المباشر)[2]

---

[1] عاطف العراقي ،في مذاهب الفلسفة الاسلامية، دار المعارف، مصر، ط(3)، 1976، ص 50.
[2] ابى الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، جزء (2)، مصدر سابق، ص 197.

يتبين لنا من خلال التعريف السابق أن المتولد هو فعل حادث عن الأسباب الواقعة منا مثل إنكسار اليد، أو الرجل عند السقوط فهذا الفعل من جهة الإنسان لان أتى بسببه فكل فعل نبتدؤه وينتج عنه أفعال أخرى تكون هذه الأفعال واقعة على سبيل التوليد؛ أي أفعال واقعة منا بطريقة غير مباشرة، أما الفعل المباشر هو الفعل المقصود والمعزوم عليه من الانسان .

وقد اختلفت المعتزلة في ماهية هذا المتولد يقول الأشعري في المقالات موضحاً رأي المعتزلة (قالبعضهم التولد هو الفعل الذي يكون بسبب منى ويحل في غيري، وقال بعضهم هو الفعل الذى أوجبت سببه فخرج من أن يمكنني تركه وقد أفعله في نفسي أو أفعله في غيري، وقال بعضهم هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي مثل الألم الذي يلي الضربة أو الذهاب الذي يلي الدفعة)[1].

ويرى الأيجى[*] أن المعتزلة عندما أسندوا أفعال العباد إليهم رأوا فيها ترتيباً ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على أخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليها أصلاً لهذا فإن إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء، لتوقفه على القصد فقالوا بالتوليد[2].

والسؤال هنا ما موقف المعتزلة من هذه الأفعال أي الأفعال المتولدة ؟ فالموقف الأول: بالنسبة للجانب الطبيعي لهذه الافعال أي علاقة السبب بالمسبب فلا خلاف بين المعتزلة على أن هذه الأفعال تقع من فاعلها ولا خلاف على أن السبب موجب للمسبب عند المعتزلة.

---

[1] ابى الحسن الأشعري ,مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين , جزء(2), مصدر سابق, ص198 .

[*] هو عبدالرحمن بن احمد بن العقار بن احمد الايجي الشررازي الملقب بعضد الدين توفي سنة(756هـ)، أهم مؤلفاته (كتاب المواقف).

[2] عاطف العراقي ,في مذاهب الفلسفة الاسلامية, دار المعارف ,مصر ط(3),1976 , ص50.

الموقف الثاني: بالنسبة للجانب الخلقي، ومدى مسؤولية الإنسان عن هذه الأفعال فقد اختلف المعتزلة إلى أي مدى تحدد المسؤولية في الفعل المتولد وإلى أي مدى يكون الإنسان مسؤولاً عنه ؟ فإذا مات المسبب مثلاً قبل وقوع الفعل المتولد فهل يسأل عن فعله ؟وكيف يسأل عن فعل وقع بعد موته ؟.

فثمامة بن الأشرس[*] يرى أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها يقول الشهرستاني موضحاً راي ثمامة بن الأشرس (أنه لم يتمكن من إضافتها إلى الفاعل وأسبابها؛ لإن ذلك يلزمه أن يضيف الفعل إلى ميت كأن يرمى السهم ومات، ثم حدث القتل وهو المتولد عن رمي السهم بعد موته ، ولم يمكنه إضافتها إلى اللـه تعالى لانه ذلك يؤدي إلى فعل قبيح، وذلك محال؛ فقال المتولدات أفعال لا فاعل لها)[1].

من خلال هدا النص يتبين لنا أن ثمامة رفض أن تكون المتولدات من فعل الإنسان؛ فهده الأفعال لا فاعل لها؛ لإنها لم تقع على وفق وقصد الإنسان، ورغبته من جهة كما إنها لا يمكن أن تنسب إلى اللـه لإن في بعضها من الشر والآثام مالا يصح معه نسبتها إلى اللـه تعالى.

أما أبو الهذيل العلاف فيرى أن المتولد من فعل العبد هو فاعله، فكل ما تولد عن مما تعلم كيفيته فهو فعله؛ وذلك كالألم الحادث من الضرب وأنه قد يفعله في نفسه، وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ماعدا الألوان، والرائحة والطعم، وكل ما لا يعرف كيفيته فهو من فعل اللـه[2].

---

[*]هو أبومعن ثمامة بن أشرس النميري، كان زعيم المعتزلة في ايام المأمون توفي سنة(230هـ).
[1]ابى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهر ستانى , الملل والنحل, جزء(1), مرجع سابق,ص88.
[2]ابى الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني , الملل والنحل ،جزء(1) ,مرجع سابق، ص 71.

أما بشر بن المعتمر فيرى أنه يصح من الإنسان فعل الألـوان والطعـوم والـروائح والرؤية، وسائر الإدراكات، أي إن هذه الأفعال متولدة من الإنسان[1].

ومعنى هذا أن الإنسان عند المعتزلة يبقـى هـو السـبب في الأفعـال التـي يقـوم بأسبابها ويحدثها في نفسه حتى بعد فنائه والدليل على ذلك أن إنساناً لو رمى إنسـاناً آخر بسهم ثم مات قبل وصول السهم إلى المرمي، حيث آلمه وقتله فـإن ذلـك لا يمنـع كون القتل الحاصل بعد فناء الرامي هو فعل له بعد فنائه؛ فهـو يحـدث الألم والقتـل بعد حال موته بالسبب الذي أحدثـه، وهـو حي،وتأكيـداً لـذلك ذهـب الخيـاط[*] إلى القول (إن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم، وصحتهم وسلامتهم، وقدرتهم أفعالاً تتولد عنها أفعال بعد مـوتهم ،فينسـب مـا يتولـد عـن أفعـالهم بعـد موتهم إليهم)[2]

يتبين لنا من خلال هدا النص أن الإنسان إذا رمى حجراً، ثـم هـوى عـن الجبـل ومات,فإن رمى الحجر وما ينتج عنه متولد من إرسال الإنسان له, ولا يجوز أن ننسب هذا الفعل إلى غير الإنسان، لان ذلك إما أن يكون رمى الحجر أو السهم هو من فعل الـلـه، وهذا غير جائز؛ لأن الرامي لا يدخل الـلـه في فعله ولا يضطره إليه, بـل يفعـل كل ذلك بحسب قصده ودواعيه ,بالإضافة إلى أن الـلـه مختـار لأفعاله،فقـد يجـوز أن يرسل السهم فلا يذهب, ولا يجوز أيضا أن يكون ذلك مـن فعـل السـهم، لأن السـهم ليس بحي ولا بقادر, ولا يجوز أن يكون هنالك فعل من غير فاعل،لإنه لـو جـاز ذلـك

---

[1] نفس مرجع السابق، ص 73.

[*] هو عبدالرحمن محمد بن عثمان أبوالحسين الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد ورأس فرقة الخياطية توفي سنة(300هـ).

[2] ابوالحسين الخياط،الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ،حققـه نيـبرج،دار النـدوة الاسـلامية، القاهرة،1988،ص60.

لجاز أيضا وجود كتاب دون كاتب له, لذلك لم يبقًا أن نقـول أن ذهـاب السـهم فعـل الرامي دون غيره،لأنه المسبب له[1].

وعلى الرغم من خلافات المعتزلة في كيفية إضافة الأفعال المتولدة إلى الفاعـل إلاّ أن أغلبيتهم أجمعوا على إن كـل مـا يحـدث مـن فعـل مـن جهتنـا فهـو مـن فعلنـا، فالإنسان هو مختار للفعل الأول الذي تقـع عنـه هـذه المتولـدات، وهـذا الإختيـار لا يخرج عن إرادته فتكون هذه الإرادة سبباً في حصول الفعل المباشر وما يتولد منه.

فمن ثم كان الغاية من البحث في هذا الموضوع هو الوصـول إلى نتيجـة خلقيـة تتحتم عن مسؤولية الإنسان عن فعله وأيضاً قدرته على الإتيان بهذا الفعل.

ثالثاً:علاقة الفعل الأخلاقي بالإنسان عند المعتزلة:-

بما أن العدل الإلهي يقـتضي أن تكـون أفعـال اللــه كلهـا حسـنة وأنـه سـبحانه وتعالى لا يفعل القبيح إذ لا يمكن له أن يـأتي فعـلاً قبيحـاً أو يـأتي عمـلاً عبثيـاً بـل إن كمال ذات اللـه يقتضي عدم الإخلال بالواجب وبهذا نفت المعتزلـة أفعـال الشر عـن اللـه كما سبق أن ذكرنا، فاللـه لا يخلق أفعال العباد، وإنما الإنسان مختار في أفعالـه وخالق لها ؛لأجل ذلك كان مثاباً على الفعل الحسن ،ومعاقباً على الفعل القبيح يقـول القاضي عبد الجبار (إن أفعـال العبـاد في تصرفهـم، وقيـامهم، وقعـودهم حادثـة عـن جهتهم، وإن اللـه عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لهـا ولا محـدث لهـا سـواهم وإن من قال بأن اللـه سبحانه خالقها، و محدثها عظم خطؤه)[2].

نلاحظ من خلال هذا النص أن الإنسان يتصف بـالإرادة والحريـة عنـد المعتزلـة فكل فعل وقع حسب إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فاللـه عز وجـل أعطـاه القـدرة

---

[1] عبد الـرحمن بـدوي, مـذاهب الإسـلاميين، جـزء (1)،دار العلـم للملايـين، بـيروت ،ط(1),1971, ص211.

[2] القاضي عبد الجبار,شرح الأصول الخمسة ,مصدرسابق ص334.

والاستطاعة عند مباشرة كل عمل ،وبـذلك يسـتطيع أن يفعـل الخـير أو الشر بحريتـه وإرادته.

وترى المعتزلة أن تصرف الإنسان إنما يـتم ويقـع بحسـب قصـده ودواعيـه مـن حيث إنه يقدر عليها ،فرؤيتنا للإنسان وهو يفعل الأفعال بإرادتـه يـدل عـلى وجـوب صدور الأفعال بقصده وبإرادته، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار (إن فعـل السـاهي أو النائم إن جاز أن يقع من غير أن يقصـد إليـه أو لم يكـن عالمـاً ومعتقـداً فـإن مـن المسلَّم به أنه في حاله كونه عالما بما يدعو الداعي إليه، أو في حكم العالم فإنه لا يجوز أن يفعل إلا وهو قاصد إليه إذا لم يكن هناك مانع بينه، وبين القصد أو المقصود)[1].

يتبين لنا من خلال هدا النص أن القاضي عبد الجبار فرق بين فعل القصـد وغـير القصد، ذلك بأن الساهي إذا فعل بـدون قصـد فهـو غـير عـالم إذا العـالم لا يجـوز أن يفعل ذلك إلا وهو قاصد , فالإنسان المدرك يفعـل وهـو عـالم ومعتقـد، أمـا الإنسـان الذي لا يدرك بفعله فإنه لا يكون عالماً أو معتقداً بصحة ما يفعلـه لإنـه سـاه لا يمـيز بين الفعل الذي يقع منه ومن غيره ،فلا يصح في هذه الحالة أن يكون قاصداً وتأكيـداً لذلك يرى أبو علي الجبائي في إثبات الفعل للإنسان وقدرته عليه بما يستحقه الإنسـان من ذم أو مدح، فإنه إذا لم يكن هذا فعل من الإنسـان بحسـب قصـده ودواعيـه لمـا صح أن يعاقب أو يثاب عليه[2].

فالأفعال الإضطرارية لا خلاف فيها عند المعتزلة، وعند الفرق الاسلامية الأخرى، فهي لا دخل لإرادة الإنسان في حدوثها، أما الأفعال الاختيارية هي التي حصل عليها خلاف فعند المعتزلة من خلق الإنسان، ويحاسـب عليهـا فيمـدح إذا أحسـن، ويـذم إذا أسـاء، فهـي التـي يصـح فيهـا التكليـف ولكـن لـيس معنـى هـذا أن المعتزلـة

---

[1] القاضي عبد الجبار الهمداني ,شرح الأصول الخمسة , مصدر السابق، ص336.

[2] صلاح ابو السعود,المعتزلة,مرجع سابق,ص55.

ينكرون علم الـلـه الأزلي؛ فالـلـه تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكـون مـن أفعـال خلقه لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً بمن يؤمن ومن يكفر[1].

وقد استدل المعتزلة بالأدلة النقلية والعقلية لإثبات حرية الإرادة، ولكن قبل أن نعرض الأدلة نقف أولاً على آراء المخالفين لهـم مـن الفـرق، ومـن أهـم هـده الفـرق الجبرية.

رابعا: الجبرية:-

ذهب أصحاب هدا الاتجاه إلى القول بأن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينـا لا علاقة لها بنا أصلاً لا اكتسابا ولا إحداثاً ,فالجبرية ينكـرون الاختيـار مخـالفين في ذلـك المعتزلة وهم لا يفرقون بين الإنسان، والجماد من حيث أنه مجبر عـلى أفعالـه إي أن لا فعل للعبد ولا قدرة ولا إختيار حيث ينقل الشهرستاني عن جهم بن صفوان[*]بقوله في القدرة الحادثه(إن الإنسـان لا يقـدر عـلى شيء ولا يوصـف بالإسـتطاعة وإنمـا هـو مجبور في أفعاله ولا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الـلـه الأفعال فيـه كـما يخلق سائر الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء)[2].

يتبين لنا من خلال هذا النص أن العبد عند الجبرية ليس قادراً ألبتة على الفعـل وذلك؛ لإنهم نفوا الفعل الحقيقي عن العبد، وأضافوه إلى الرب، فالـلـه عنـدهم عـالم بكل شيء، وأحاط علمه بما كان وبما سيكون؛ فعلم ما سيصدر عن كل فرد مـن الخـير أو الشر، وكل من نسب فعلاً إلى أحد غير الـلـه فهو على سبيل المجاز.

---

[1] سميح دغيم، فلسفة القدر في الفكر المعتزلة، مرجع سابق، ص 246.

[*] هو جهم بن صفوان السمرقندي أبومحرز رئيس فرقة الجهمية كان مبتدعاً ضالاً كفرتـه معظـم الفرق الاسلامية توفي سنة (128هـ).

[2] ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ,الملل والنحل,جزء(1),مرجع سابق,ص87.

وأساس الخلاف بين المعتزلة وخصومهم في قضية خلق الأفعال يعود إلى قضية العلاقة بين العقل والشرع ؛وذلك لأنه لا يمكن أن نستخلص موقفاً صريحاً وقاطعاً للقرآن في هذه المسألة، فثم آيات تؤذن أن الإنسان مختار ومسؤول عن أفعاله وإلى جانبها آيات آخرى تقرر أن الإنسان مقدر عليه أفعاله؛ فقد استدلَّ جهم بن صفوان وأصحابه في القول بالجبر بآيات يرونها تؤيد ذلك، ومن بين هذه الآيات قوله تعالى: **(وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ)**[1]، أي يخبر اللـه تعالى أنه المنفرد بالخلق والاختيار، وأنه ليس له في ذلك منازع ولا معقب فقال:**(وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ)**، أي ما يشاء فما شاء كان، وما لم يشاء لم يكن، فالأمور كلها خيرها وشرها بيده ومرجعها إليه[2].

وقال تعالى: **(قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلا نَفْعاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللـهُ)**[3]؛ أي آمر اللـه تعالى أن يفوض الأمر إليه، وأن يخبر عن نفسه إنه لا يعلم الغيب ولا اطلاع له على شيء من ذلك إلا بما أطلعه اللـه عليه[4].

وقال تعالى:**(قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللـهُ لَنَا)**[5] أي نحن تحت مشيئة اللـه وقدره[6].

وايضاً قوله تعالى: **(وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ*أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)**[7]، فحسب تفسير هذه الآية إلا يعلم السر من خلق فهو

[1]سورة القصص الآية: (68).
[2]ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جزء (6)، مرجع سابق، ص 565.
[3]سورة يونس الآية: (49).
[4]ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جزء (4)،مرجع سابق، ص 422.
[5]سورة التوبة الآية: (51).
[6]ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، جزء (4)، مرجع سابق، ص 173.
[7]سورة الملك الاية :(13-14)

خالق السر في القلب أفلا يكون عالماً بما في قلوب العباد فكيف لا أعلم ماتسرونه وتخفونه من القول، أنا الخالق له[1].

فهذه الآيات القرآنية كانت دافعة للبحث والخلاف، وهذا ماأدى عند كل فرقة من المتكلمين إلى الافتراق والجدل في الرأي؛ ولذلك رفضت المعتزلة أن يكون الإنسان مجبراً وأثبتوا حرية الإرادة لينفوا فعل القبيح عن اللـه، فاستندوا إلى أدلة نقلية وعقلية لإثبات حرية الإنسان.

خامساً:أدلة المعتزلة النقلية على حرية الإرادة:-

اشتمل القرآن على كثير من الآيات التي يرى المعتزلة أنها تمثل حرية الإرادة ومن بين الأدلة التي استدل بها المعتزلة على سبيل المثال ما ورد في سورة الكهف على أن اللـه خيرَّ العباد في أفعالهم وجعلها معلقة بمشيئتهم كقوله تعالى:(**فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**)[2]حيث تشكل هده الآية دليلاً صريحاً عند المعتزلة على حرية الإرادة، وذلك لما فيها من تفويض الأمر إلى اختيارنا ،أي إن هذا الوحي هو الحق من عند اللـه ،وهو الذي يجب عليكم إتباعه، والعمل به فمن شاء أن يؤمن به ويدخل في غمار المؤمنين ،ومن شاء يكفر وينبذه وراء ظهره فأمره إلى اللـه[3].

ومن خلال ذلك يتبين أن اللـه أنزل الكتاب فحذر من أغفل قلبه عن ذكر اللـه بأن أرجع الأمر إليهم بأن يختاروا لأ نفسهم ما يجدونه غداً عند اللـه.

---

[1]ابي محمد عبدالحق بن عطية, المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز,تحقيق عبدالسلام عبدالشافعي محمد, مجلد(5), دار الكتب العلمية. بيروت, (ط1) 2001، ص 340.

[2]سورة الكهف الآية: (29).

[3] احمد مصطفى المراغي, تفسير المراغي, مجلد (13), مرجع سابق, ص396.

ومن الآيات الأخرى التي تدل على حرية الإرادة في نظر المعتزلة ما ورد في سورة الجاثيـة عـلى مجـازة اللـــه عـلى الأفعـال في قولـه تعـالى:(**الْيَـوْمَ تُجْـزَوْنَ مَـا كُنـتُمْ تَعْمَلُون**)[1].فقد ذكر الطبري[*] في تفسير هده الآية(**الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ**)أي تثابون وتعطـون أجوركم على ما كنتم تعملون في الـدنيا فيجـزيكم عـلى الأعـمال الإحسـان بالإحسـان وبالإساءة جزاءها[2].

ويورد المعتزلة الكثير من الآيات الأخرى من القران الكريم لدعم حجتهم في هدا الموضوع كقوله تعالى (**الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ**)[3].

أي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فيلاقي أجـره، ففاعـل الخـير يجـزي وفاعـل الشر يجزي بما يستحق لايبخس أحد ما استوجبه من أجر عمله في الدنيا فينقص منـه ان كان محسنا، ولا يحمل على مسيء إثم ذنب لم يعمله[4].

ومن الآيات الأخرى التي تمثل دليلاً في نظر المعتزلة عـلى الحريـة مـا ورد في سـورة فصلت كقوله تعالى (**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا**)[5]،أي من عمـل بطاعـة اللـه في هذه الدنيا فأتمر لأمره ،وانتهى عما نهى عنه فلنفسه؛ أي فلنفسه عمل ذلك لأنه يجازى عليه جزاء فيستوجب الجنة،والنجاه من النار ومن (**أَسَـاءَ فَعَلَيْهَـا**)،أي مـن عمـل

---

[1]سورة الجاثية الآية: (28).

[*]هوأبو جعفر بن جرير الطبري،ولد سنة (839م) ولم يقتصر جهده على علوم الحديث والتـاريخ بل تجاوز ذلك الى تفسير القرآن وعلوم الفقه،توفي سنة(923م).

[2]ابي جعفر بن جرير الطبري , جامع البيـان عـن تآويـل آي القـران ،تفسـير الطـبري , ,مجلـد (6) مرجع سابق ،ص574.

[3]سورة غافر الآية: (17).

[4]أحمد مصطفى المراغي , تفسير المراغي, مصدر سابق، مجلد (8)، ص 298.

[5]سورة فصلت الآية: (46).

بمعاصي اللـه فعلى نفسه جنى، لأنه اكتسب بذلك سخط اللـه والعقاب الأليم فما ربك بجاعل عقوبة ذنب مذنب على غير كسبه بل لا يعاقب أحداً إلا على جرمه الذي اكتسبه في الدنيا[1].

ومن ينظر إلى الأدلة التي استدل المعتزلة بها يجد أنهم قد أخذوا ببعض الكتاب، وتركوا بعضه الآخر، فهم عندما اعتقدوا بعقولهم إستحالة خلق اللـه للشر اخذوا يبحثون عن ما يوافقهم في الإعتقاد من القرآن الكريم، وتركوا الآيات الكثيرة الدالة على خلق اللـه لأفعال العباد، ومن هنا كان الخلاف بين الفرق في مسالة الجبر والاختيار.

سادساً: الأدلة العقلية التي استدل بها المعتزلةعلى حرية الإرادة :-

لقد استدل المعتزلة بأدلة عقلية لأتباث حرية الأرادة وفيما يلي سنعرض أدلة المعتزلة ومناقشتها:

-**الدليل الأول**:قالت المعتزلة:إن من الأفعال ماهو ظلم وجور، وفساد، فلو كان اللـه هو خالق أفعال العباد لكان يخلق الظلم والجور، فلما لم يجز ذلك فصح ما قلناه[2].

- **مناقشة الدليل:**

أن كون الباري تعالى خالقاً لايوجب ذلك أن يتصف بما خلق من ظلم وكذب وطاعة ومعصية، لأن هذه الصفات إنما هى لمن قامت به فالظلم مثلاً: صفه للظالم ولاتكون صفه لله تعالى وإن كان تعالى هو خالقها، فكذلك

[1] ابي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع لبيان عن تأويل القرآن، تفسير الطبري، مجلد التاسع، مرجع سابق، ص828.

[2] عاطف العراقي , هانم ابراهيم يوسف ،أصل العدل عند المعتزلة ،دار الفكر العربي ،ط (1)،2006, ص127.

الظلم والكذب والطاعة والمعصية كلها صفات لمن حلت به ولا يوجب ذلك وصف خالقها بها[1].

-**الدليل الثاني**: قالت المعتزلة: إننا نعلم بالضرورة فرقاً بين حركاتنا الاختيارية والإضطرارية، ونعلم بالضرورة قدرتنا على الحركة الأولى كحركتنا يمنة ويسرة وعجزنا على الثانية وفي إسناد هذه الأفعال إلى الله تعالى ينفي الفرق بينهما[2].

مناقشة الدليل:

إن الثواب والعقاب مترتب على الأمور الأختيارية دون الأضطرارية، ولكن هذا لا يدل على أن الله غير خالق لأفعال العباد، وأن العباد وحدهم هم الخالقون له؟ إذ مانفعله بالأضطرار خلق الله، والله لا يحاسبنا عليه بل قد يجزى عباده على ما يبتليهم من الأمراض إذ صبروا عليها، أما مانفعله بالأختيار والمشيئه التى أعطانا الله إياها فإنه فعل لنا حقيقه ، ونحن مسؤلون عنه ولا يمنع ذلك أن يكون مخلوقاً لله سبحانه وتعالى[3].

-**الدليل الثالث**: قالت المعتزلة: إنه يلزم منه أن يكون الكافر مطيعا لله تعالى بكفره لانه قد فعل ما هو مراد منه.

---

[1]أبو بكر البقلاني,الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام, تحقيق أحمد فريد المزيدي,دار الكتب العلمية ,بيروت(ط 1) 2007،,ص155.

[2]عاطف العراقي, مهرى أبو سعدة ،الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة, مرجع سابق ,ص225.

[3]ابن قيم الجوزية،الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق،على بن محمد دخيل الله،دار العاصمة ،الرياض،ط(1) 2010،ص 326،325.

قالت المعتزلة ايضاً:لو كان الـلـه خالقاً لأفعال العباد لبطل الثـواب والعقـاب؟إذ كيف يعاقبهم الـلـه على أمر خلقهم فيهم ؟[1]

مناقشة الدليل :

أن الانسان مكلف وأنه سيلقى الجزاء يوم القيامة عـلى ماعملـه في الـدنيا ،والـلـه سبحانه وتعالى قد اقام الحجه على عباده وأعطاهم المشيئة والقدرة على الأختيار والعباد هم الفاعلون حقيقة لأفعالهم وإن كانت افعالهم كلهـا مخلوقـه لله تعالى إذ لاتعارض البته بين تكليف العباد،وبين خلق الـلـه لأفعالهم ،لأن الـلـه مكنهم ،وأقام الحجه علـيهم ولم يجـبرهم وأخـبر أنـه لـيس بظـلام للعبيـد، وأنـه لايظلم الناس مثقال ذره، والـلـه فطر العبد على محبته والأنابه إليه فإذا لم يفعل العبد ماخلق له، وفطر عليه عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان مايفعله مـن الشرك والمعاصي[2].

-**الدليل الرابع**: قالت المعتزلة:اذا كان الـلـه خالق افعـال العبـاد وكـان العبـاد لا فعل لهم فأى فائدة في إرسال الرسل؟[3]

مناقشة الدليل:

أن في قول المعتزلة هدا مايشير الى أن الـلـه غير عالم بمـن سـيؤمن مـن عبـاده قبل إرسال الرسل، وفي هذا إضافة نقص إلى الـلـه عز وجل، وانه سبحانه غير عالم بما سيكون يقول ابن تيمية[*](القدر يؤمن به ولايحتج به فمن لم يـؤمن بالقـدر وأثبـت

---

[1]عاطف العراقي في مذاهب الفلسفة الإسلامية ,مرجع سابق ,ص53

[2]أحمد بن تيمية ،مجموع فتاوي ،ترتيب ،عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطبعة الملـك فهـد ، الرياض،1381،ص105

[3]ابوالحسين الخياط ، الانتصاروالرد على ابن الراوندي الملحد ،مرجع سابق،ص117.

[*]هوتقي الدين أحمد المعروف بابن تيمية، توفي سنة(1327م)،فقيه حنبلي وإمام سلفي.

خالقاً مع الـلـه ضـارع مشرك وإذا كـان الأحتجـاج بالقـدر بـاطلاً فهـده الشـبهه باطلة لأن فيها احتجاج بالقدر على إرسال الرسل)[1]

-**الدليل الخامس :** قالـت المعتزلـة :وجـدنا افعالنـا واقعـة عـلى حسـب قصـدنا فوجب أن تكون خلقاً لنا،وفعلاً لنا؟ وبيان ذلك أن لو أحد منـا أذا أراد أن يقـوم قـام وأذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك فاذا حصلت أفعاله على حسب قصـده ومقـتضى إرادته دل على أن افعاله خلق له وفعل له[2].

مناقشة الدليل:

إن افعال العباد تحصل بحسب قصودهم غير صحيح فإنا نـرى مـن يريـد شـيئاً ويقصده، ولايحصل له مايريد هو مايقصده فأنه ربما أراد أكلاً لقوة وصـحه فيضـعف ويمرض، وربما أراد القيام فيعرض له مايمنعه الى غير ذلك، فبطـل مـاذكرتموه وصـح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئه الخالق تعالى[3].

ومن ثم فأذا كـان العبـد غـير مجبـور عـلى أفعالـه وأن لـه قـدرة ومشـيئة فـإن مايحصل منه من تصرفات قد تقع على حسب قصده لايمنـع أن يكـون بهـذه القـدرة التى أعطاه الـلـه أياه او التى لا تخرج عن قوة الـلـه الشاملة، أن يكون الـلـه الخالق لأفعاله.

وهذه الأدلة عند المعتزلة تستند أساسـاً عـلى فكـرة الثـواب، والعقـاب، لأنهـم يرون أن العبد، إما أن يثاب و إما أن يعاقب على فعله من قبل الـلـه تعـالى، وهـذا يثبت عندهم أن الأفعال واقعة من العبد، أما الأفعال التـي لا تقـع منـه كألوانـه أو

---

[1] أحمد بن تيمية ،مجموع فتاوي ، مرجع سابق ،ص114.

[2] القاضي عبد الجبار الهمداني ,شرح الأصول الخمسة , مصدر السابق، ص337،336.

[3] أبو بكر البقلاني,الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهـل بـه في علـم الكـلام,مصـدر سـابق ،ص153.

طوله، أو قصره فلا يواخذ عليها فلو كانت الأفعال بخلق اللـه لبطلت قاعدة التكليف، والمدح، والذم والثواب والعقاب.

وقد ورد في صفحات مضت أن فرقة الجبرية من الفرق المقرة بأن اللـه خالق أفعال العباد وثم ذكر عدد من الأدلة في ذلك ثم ذكر الطرف المقابل في هذه المسألة وهو قول المعتزلة في نفي خلق اللـه لأفعال العباد،فالجبرية أصابت في القول بأن أفعال العباد مخلوقة لكنها أخطأت في نفي الإرادة عن العبد ولا إختيار له بينما أصابت المعتزلة في إتبات القدرة للعبد لكنها أخطأت في جعلها مستقلة عن أرادة اللـه,والدليل على ذلك ما يراه ابن القيم الجوزية[*]،حيث يقول في هذا الصدد (وأرباب هذه المذاهب مع كل طائفة منهم خطأ وصواب، وبعضهم أقرب إلى الخطأ وأدلة كل منهم وحججه أنما تنهض على بطلان خطأ الطائفة الأخرى لا على إبطال ما أصابوا فيه ،فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيئته، وإنه لا خالق غيره وأنه على كل شي قدير ،ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً ومريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته ,وأنه هو الفاعل في الحقيقة و أفعاله قائمة به، لا باللـه ، وكل دليل صحيح يقيمه المعتزلة فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم قائم بهم واقع بقدرتهم، ومشيئتهم وإرادتهم وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين ،وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون اللـه سبحانه وتعالى قادراً على أفعالهم وهو الذي جعلهم فاعلين)[1].

---

[*]هو محمد بن أبي بكر الزرعي، متكلم جدلي وفقيه حنبلي ولد سنة(691هـ)توفي سنة (751هـ), وله من تصانيف (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) وكتاب (حادي الأرواح إلى بلاد الافراح).

[1]ابن القيم الجوزية،شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق سيد عمران،السيد محمد السيد، دار الحديث،القاهرة،2005،ص126.

من خلال هذا النص لابن القيم يتبين لنا أن مذهب أهل السنة في القدر توسط بين الجبرية والمعتزلة فأثبت خلق الـلـه لأفعال العباد مع إعطائهم قدر من الحرية في أفعالهم، وهي تقع بإرادتهم واختيارهم، وما كان من الأفعال تقع بغير إرادتهم فانه لا محاسبة عليه عند الـلـه .

ومما سبق يمكن أن نخلص إلى أن المعتزلة في ظاهر قولهم أقروا حرية الإرادة الإنسانية، ولكن الحقيقة أن هذا القول انتقاص لمشيئة الـلـه المطلقة وإقرار بمشاركة الإنسان لله تعالى في خلقه وإحداثه لما يوجد، ويحدث في هذا العالم من أمور وذلك لزعمهم بأن الأفعال ليست مخلوقة لله فلا هو صانعها ولا محدثها وإنما هو خالق للجواهر(*) والأجسام، أما الأعراض(**) على اختلافها فلا تنسب إليه في حدوثها.

سابعاً: الإلزام الخلقي عند المعتزلة:-

بعد هذه الدراسة التي عرضنا فيها لآراء المعتزلة والإطلاع على فلسفتهم الخلقية يتبين لنا أن المعتزلة اعتمدت اعتماداً كبيراً على العقل، فقد أعطوه سلطة كبيرة وواسعة وحكموه في كل قضايا الإعتقاد والفكر، فقد جعلوا العقل سابقاً على الشرع في الكشف عما في الفعل من وجوه الحسن فينبغي الإتيان به أو القبح فينبغي تركه والانصراف عنه يقول الشهرستاني موضحاً رأي المعتزلة (قال أهل العدل المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن ،والقبح صفتان ذاتيان للحسن والقبح)[1]

(*)الجوهر: هو آنية الشيء وعينه وذاته.

(**)العرض: هو المعنى زائد على ذات الجوهر تقول هذا أمر عرض أي عارض بمعنى لا يثبت ولا يدوم.

[1]ابي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، جزء (1)، مرجع سابق، ص 25.

وبهذا أصبح العقل سيد الموقف لدى المعتزلة فهو السلطة الحاكمة والملزمة للإنسان بفعل الحسن وترك القبيح مما أوتى العقل فقدراته الواسعة كفيلة بأن تجعل الإنسان ملزماً من الوجهة الأخلاقية لأن ينصاع لأوامر العقل ونواهيه، وبهذا ترى المعتزلة أن سلطة العقل ملزمة ومستقلة تماماً وكافية وحدها؛ لأن توجه الإنسان إلى كل ما هو أخلاقي سواء جاء بذلك الشرع أو لم يأت.

فالعقل كاشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل بعنيه، ومن ثم وجب النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل حسناً أو قبيحاً فمتى كشف العقل عن وجهه من وجوه القبح في الفعل أو عرض في النفع أو ضرر أمام العقل على وجه الأختبار بينهما فما يرجحه العقل فعله أوتركه والنهي عنه وجب الإنصراف عنه وعرف أنه من المقبحات العقلية التي تلزم صاحبه الذم عليه إن أتى بهذا الفعل[1].

فالمستدل في حاجة إلى استدلال العقل ليعرف ما من أجله يحسن الحسن ويقبح القبيح في حصولهما في بعض المواضع والأفعال ولكنه متى علم ذلك بالفعل علم عنده الحسن أو القبح بضرورة فالشرع الذي يأتي لاحقاً إنما لا يكون إلا بتفصيل ما أقره العقل وحكم عليه سلفاً بأنه حسن ينبغي فعله، أو أنه قبيح فينبغي تركه فوجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل [2].

فالمعرفة العقلية كانت شرطاً واجباً على الإنسان المكلف، لأن من يقتصر في تحصيل هذا الواجب فيكون مسؤولاً عن فعل التقصير ومحاسباً عليه، ولذا فإن المكلف إذا أتى منكراً من الفعل أو ارتكب معصية عن جهل يكون حينئذ مسؤولاً عن وقوعه في فعل القبيح، وعن إهماله وتقصيره عن تحصيل المعرفة التي ترتب عليها جهله بقبح القبيح فوقع في فعله إذا كان قادراً ومتمكناً من المعرفة.

---

[1] محمد أحمد عبدالقادر، من قضايا الاخلاق في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 165.

[2] القاضي عبد الجبارالهمداني ،شرح الأصول الخمسة ،مصدر سابق ،ص565.

وقد أنكر المعتزلة أن يكون الشرع في صورة الأوامر والنواهي،أو طلب للثواب أو العقاب مصدراً سابقاً للإلزام الخلقي كما رفضوا أن تكون المواضعات الاجتماعية من عادات وتقاليد سلطة أو مصدر للإلزام الخلقي فليس صحيحاً من جهة نظرهم أن يكون فعل الإنسان للسلوك الحسن أو تركه لسلوك القبيح دائراً مع رضى المجتمع لإنه لو اعتمد على رضى المجتمع لكان ذلك مدعاة إلى القول بنسبية القيم الاخلاقية حيث ان ما يراه المجتمع حسناً قد يراه المجتمع الآخر سيئاً أو قبيحاً [1].

نلاحظ هنا أن المعتزلة لهم الفضل الأسبق على كانط في التميز بين الفعل الفاضل بمقتضى أو بسبب الواجب والفعل الفاضل المطابق للواجب من حيث أنه ليس المؤثر والاختيار لحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن، إنما يكون الاختيار خالصاً من كل نفع أو شكر لكي يكون فاضلاً، فالمعتزلة يفرقون بين وقوع الفعل مطابقاً للواجب وبين كونه جاء قصداً منه على نحو أخلاقي، فالاول ليس فعلاً أخلاقياً وإن جاء مطابقاً للفعل الأخلاقي لإنتفاء القصد أو الإرادة فيه بينما الفعل الثاني كان أخلاقياً لكونه مسبوقاً بالقصد والإرادة [2].

---

[1] محمد أحمد عبدالقادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 166

[2] محمد السيد الجليند ،في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الاسلام ،مرجع سابق،ص53.

الفصـل الرابـع

الإلزام الخلقي عند الأشاعرة

الفصـل الرابـع

الإلزام الخلقي عند الأشاعرة

المبحـث الأول

نشأة الأشعرية

أولاً: الأشعرية وأسباب نشأتها:-

تنسب فرقة الأشعرية إلى الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري الذي ولد بالبصرة سنة 260هـ وتوفي سنة 320هـ وقد عاش ملازماً لـزوج أمـه شـيخ المعتزلـة أبوعلي الجبائي، وتلقى عنه أصول مذهب الاعتزال حتى صار من أئمته ودعاتـه، إلا أن ما لبث أن تحول عن مذهب الاعتزال ونبذه لهذا المذهب[1]

ويشير ابن عساكر[*] علي أن أبي الحسن الأشعري اعتزل الناس لمـدة خمسـة عشر يوما، وتفرغ في بيته للبحث والمطالعة، ثم خرج إلى الناس في المسـجد وأخـبرهم أنـه انخلع مما كان يعتقده كما انخلع من ثوبه هذا، ثم خلع ثوباً كان عليه ورمى بكتبـه الجديدة للناس[2]

وقد اتفق المؤرخون على رجوع أبالحسن الاشعري عن مذهب الإعتزال إلا أنهم اختلفـوا في تحديـد الأسـباب أو الـدوافع التـي أدت إلى رجـوع الأشـعري عـن هـذا المذهب، فاختلفوا إلى ثلاثة أراء:-

---

[1]فيصل بدير عون،علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق ، ص 246.

[*] ابن عساكر مؤرخ ورحال عربي ولد بدمشق وعمل في كثير من مدن الشرق العربي وأهم ما ألفه (تاريخ دمش) في 8 مجلدات.

[2] فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 268.

الرأي الأول:-

ذهب بعض المؤرخين إلى أن سبب الرجوع هو ما رآه عن مذهب المعتزلة من عجز ظاهر في بعض جوانبه؛ فقد كان الإمام الأشعري دائم السؤال لأستاذه مما أشكل عليه عن مذهبهم، فقد جرت بين أبي الحسن الأشعري وأستاذه الجبائي عدة مناقشات، ومن بين هذه المناقشات مناظرة عن حكم الزاهد، والكافر، والطفل الصغير بعد الموت، وقد دفعه هذا إلى الانفصال عن أستاذه الجبائي والتحول عن مذهب الإعتزال ومضمون هذه المناظرة أن الأشعري سأل أستاذه الجبائي

ما قوله في ثلاثة (مؤمن . وكافر . وصبى).

- **فقال الجبائي:** المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلاكات والصبى من أهل النجاة.
- **فقال الأشعري:** فإن أراد الصبى أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟
- **فقال الجبائي:** لا يقال له أنه مؤمن، فقد نال هذه الدرجة بالطاعة أما الصغير فلا طاعة له.
- **فقال الأشعري:** فإن قال ليس مني، فلوا أحييتني كنت عملت من الطاعة كعمل المؤمن.
- **فقال الجبائي:** يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت فرعيت مصلحتك، وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف.
- **فقال الأشعري:** فلو قال الكافر: يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهل راعيت مصلحتي مثله فأمتني صغيراً ؟ فانقطع الجبائي وهكذا سار الجدال بينهما حتى إنفصل الأشعري عنه[1].

---

[1] أحمد محمود صبحي ،في علم الكلام ، جزء(2)،مرجع سابق، ص46.

يتضح لنا من خلال هذه المناظرة أن الجبائي فشل في إقناع تلميذه الأشـعري ولم يستطع الرد على تساؤله، فالعقل الإنسـاني قـاصر عـن الإدراك والإحاطـة بالحكمـة في أفعال الـلـه، فالمعتزلة أكثر الفرق اتباعاً للمنهج العقلي وتطبيق هذا المنهج في دراسـة مسائل العقيدة فكان يورد الأسئلة على أستاذه الجبائي فلا يجد جواباً.

الرأي الثاني:-

إن السبب والدافع في تحول أبي الحسن الأشعري عن مذهب الإعتزال هـو رؤيـا النبي ﷺ في المنام فشكي عليه بعض ما في الأمر، فقال له: عليـك بسـنتي فـأعلن في جمع حاشد في مسجد البصرة أنه براء من هذا المذهب[1].

الرأي الثالث:-

أما الرأي الثالث الـذي اختلـف فيـه المؤرخـون هـو أن أباالحسـن الأشـعري أراد الاصطلاح والتوسط بين الفـرق الاسـلامية والمـذاهب، وذلـك لانـه في كثـيراً مـن آرائـه يتوسط بين النقل والعقل، فكان وسيطاً بين الفقهاء والمتكلمـين ووسـطاً بـين المعتزلـة والحشـوية[*]، حيـث إن الاقتصـار عـلى قضـايا الفقهـاء يجعـل قضـايا الـدين جامـدة والاقتصار على أراء المعتزلة الكلامية يجعل الدين قضاياه عقلية وبراهينه منطقية ولما كان الدين يخاطب العامة والخاصة لزمه منهج وسط يجمع بين الطريقتين[2].

---

[1] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، جـزء(2), مرجع سابق ص48.

[*]هي فرقة تمسكت بالظواهر فـذهبوا إلى التجسـيم وهـم يجـرون آيـات القـران عـلى ظاهرهـا ويعتقدون أنه المراد، سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقه في البصرة فوجـدهم يتكلمـون كلامـاً فقـال ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة, وقيل سموا بذلك ،لأن منهم مجسـمة واعتقـد بالتشـبيه والتجسـيم فقد وقعوا عند ظاهر النص وعارضوا استخدام العقل .

[2] محمد عمارة, تيارات الفكر الاسلامي,دارالشروق,ط (2) 2007، ص 171.

وعلى الرغم من أن أباالحسن الأشعري احتفظ ببعض مبادئ الاعتزال إلا أنه كان حريصاً على إظهار تمسكه بمذهب السلف؛ حيث يرى أن المذاهب الفقهية الأربعة[*] جميعاً على حق لاختلافها في الفروع دون الأصول[1]

ومع هدا يعد الأشعري له الفضل في صياغة علم الكلام في شكل علم منظم ثم أبوبكر البقلاني[**] الذي يعد المؤسس الثاني للمذهب الأشعري لما قام به من مجهودات في صياغة آراء الأشعرية صياغة محكمة متأنية.

ثانياً: منهج الأشاعرة:-

لقد اتخذت الأشعرية موقفاً خاصاً من مسألة علاقة العقل بالشرع أو السمع فالأشعري أخذ بكل ما جاء به القرآن الكريم والسنة من عقائد ويحتج بكل وسائل الاقناع، وأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه فهو يعول على النقل أي على نصوص القرآن الكريم والسنة ومناهج السلف تعويلاً كبيراً، ويأخذ على الظاهر ولا يؤول النصوص إلا إذا اقتضت الضرورة، أي ما لا يدرك معناه الحقيقى إلا بتأويل يقول الأشعري (قولنا الذي نقول به وعقيدتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون وبما كان عليه أحمد بن حنبل[***] نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون)[2].

---

[*] المالكية, الحنابلة, الحنفية, الشافعية.

[1] علي أبوريان ,تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام, مرجع سابق، ص 2011.

[**] هو محمد الطيب بن جعفر بن القاسم البصري، القاضي أبوبكر الباقلاني متكلم أشعري توفي سنة (403هـ)له من تصانيف (إعجاز القرآن) (الإنصاف) و(التمهيد).

[***] هو الإمام أحمد بن محمد بن حنبل ولد سنة(164هـ) ومذهبه هو أحد المذاهب الأربعة المعروفه, الشافعية والمالكية والحنيفية والحنبلية, له من التصانيف (تفسير القرآن) (كتاب العلل) (كتاب المسند) يحوي على أربعين ألف حديث.

[2] أبي الحسن الأشعري،الإبانة عن اصول الديانة,مصدر سابق، ص 5.

يتضح لنا خلال هذا النص أن الأشعري يعول على الكتاب والسنة أولاً ويعتمد على المأثور اعتماداً كبيراً.

وهذا لا يعني أن الأشعري كان يعارض العقل أو لا يعترف بقيمته فهو لم يهمل الجانب العقلي في منهجه، فقد سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل فهو يثبت ما جاء في القرآن الكريم والحديث الشريف من أوصاف الله ورسوله واليوم الآخر وملائكته والحساب، والعقاب، والثواب، ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، ويستدل بها على صدق ما جاء في القرآن والسنة عقلاً بعد أن وجب التصديق بها كما هي نقلاً فهو لا يتخذ من العقل حاكماً على نصوص ليؤولها بل يتخذ العقل خادماً لظواهر النصوص ويؤيدها[1].

وبهذا نهج الأشعري منهجاً وسط بين الحشوية والمعتزلة، فهم لا يعزلون العقل عن الشرع كالحشوية، ولا يقدمون العقل على النقل كالمعتزلة، وفي هذا يقول الغزالي (إن الحشوية والذين جمدوا على التقليد واتباع الظاهر والمعتزلة الذين غلوا في التصرف العقل صادموا به قواطع الشرع كلاهما مخطئ،فالحشوية قد مالوا إلى التفريط والمعتزلة قد مالوا إلى الافراط والذي ينكر النظر لا يستتب له الإرشاد، لأن برهان العقل هو الذي نعرف به صدق الشارع والذي يقتصر على محض العقل ولا يستضئ بنور الشارع لا يهتدي إلى الصواب،لأن العقل يعتريه العي أو الحصر)[2].

من خلال هذا النص بين لنا الغزالي ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع مع عدم تقديمه عليه.

---

[1] محمد أبوزهرة, تاريخ المذاهب الاسلامية في سياسة و العقائد وتاريخ المذاهب الفقهية,دار الفكر القاهرة, 1996 ص 170.

[2]ابو حامد الغزالي ،الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة محمد علي الازهر،1971، ص5.

وبهذا أصبح منهج الأشعري الذي جاء وسطاً بين العقل والنقل مع الانحياز إلى النقل أكثر من العقل,إلا أن بعض أعلام المذهب الأشعري المتأخرين وخاصة الإمام فخر الدين الرازي[*] قد رفعوا من شأن العقل حتى جعلوه مقدماً على النقل عند تعرضهما, وتأكيداً لذلك يقول الرازي (اعلم ان الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت، شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلوا الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقضين وهذا محال، وإما أن يبطل،فيلزم تكذيب النقضين وهذا محال، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذيب الظواهر العقلية،وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق النبي، وظهور معجزات على محمد ﷺ ولو جزنا القدح[**] في الدلائل القطعية صار العقل منهجاً غير مقبول القول، ولو كان كذلك نخرج عن أن يكون مقبولاً في هذه الأصول،وإذا لم تثبث هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة فتبث أن القدح في العقل التصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل ولما بطلت الأقسام الثلاثة لم يبق لنا إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية، إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد فيها غير ظواهرها)[1].

من خلال النص السابق يتضح لنا أن الرازي يقرر أنه إذا تعارض العقل والنص الديني فإنه لا بد من تأويل هذا النص حتى يتفق مع ما يقرره العقل السليم من قضايا

---

[*] محمد بن عامر بن الحسن الرازي فخر الدين المعروف بابن الخطيب الشافعي الفقيه ولد سنة (543هـ)له من التصانيف (مفاتيح الغيب)و(الأربعين في أصول الدين)

[**] القدح:الطعن

[1] فخر الدين الرازي ،اساس التقديس في علم الكلام، تحقيق احمد حجازي السقا،مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة 1406هـ،ص221،220.

صحيحة ومن ثم فإن الأشاعرة في آخر مراحل المذهب الأشعري قد رجعوا عن ما كان مقرراً لدى أوائل الأشاعرة من تقديم النص على العقل.

مما سبق دراسته في هذا المبحث يمكننا القول أن السمة الرئيسية التي يتسم بها مذهب الأشعري إخضاعهم العقل للدين، فقد فهموا الدين بالعقل ودافعوا عنه بالعقل بخلاف المعتزلة الذين غلوا في التعويل على العقل إلا أن متأخري الأشاعرة غلوا في الركون إلى العقل وانفتحوا على الفكر الفلسفي حتى اختلط علم الكلام عندهم بالفلسفة، ولهذا سنوضح في المبحث الثاني الأخلاق عند الأشاعرة.



المبحث الثاني

فلسفة الأخلاق عند الأشاعرة

أولاً: مفهوم الحسن والقبح عند الأشاعرة:-

لقد أتخذ الأشعري كما ذكرنا سابقاً منهجاً وسطاً بين النقل والعقل، فهو لا يقف عند النصوص وحدها مستنكراً للعقل ولا يقف عند العقل وحده مهملاً الوحي والنقل ولكنه يعتمد على النقل والعقل مع التحيكمالنقل أي إخضاع العقل للدين، وقد ترتب على ذلك قول الأشاعرة أن الشرع هو الذي يحكم على الفعل حسناً أو قبيحاً، فالقبح هو المنهي عنه في الشرع سواء ورد فيه أمر الزامي أو لم يرد، يقول الشهرستاني موضحاً رأي الأشعري(وأجمعوا على أن القبيح من أفعال خلقه ما نهاهم عنه زجرهم عن فعله وأن الحسن ما أمرهم به ونذبهم إلى فعله أو أباحه لهم)[1]

من خلال هذا النص يتضح لنا أن الحكم على ماهية الفعل في كونه حسناً أو قبيحاً مرتبط بموافقة أمر الشرع أو مخالفته له إذ إن الحسن هو ما أمر به الشرع وكان موافقاً له، والقبيح هو ما نهى عنه الشرع وكان مخالفاً له، فأمر الشريعة هو المعيار لا الفعل ذاته عند الأشاعرة، وقد استدل الأشعري على ذلك بقوله تعالى:(**وَمَاآتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**)[2].

والسؤال هنا إذا كان الشرع عند الأشاعرة هو الذي يحكم على الفعل في كونه حسناً أو قبيحاً، فهل هذه الصفة من الحسن والقبح صفة ذاتية في الأشياء ؟ أما أنها صفة اعتبارية ؟.

---

[1] ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني , الملل والنحل, مرجع سابق، ص 55.

[2] سورة الحشرالآية: (7)

فقد ذهب الأشاعرة إلى أنه لا يوجد سبب يجعل الفعل حسناً في ذاته أو قبيحاً في ذاته، فهناك من الأفعال ما تتساوى فيها وتتماثل جهة القبح والحسن كالقتل فهو حسن إذا كان قصاصاً، وقبيح إذا كان ظلماً كذلك الطعام في يوم الإمساك فهو قبيح لمخالفته للشرع، وهو حسن في غير رمضان لموافقتة للشرع، فالشرع هو الذي يحكم بحسن الأشياء وقبحها، وصوابها وخطائها[1].

وقد ذهب الاشاعرة إلى أن الحسن والقبح في الأشياء اعتباري ونسبي، أي أنه ليس صفة لازمة وذاتية في الشئ، وإنما يعرف بحسن الأشياء وقبحها باعتبارات إضافية، وفي هذا يقول الباقلاني(فالأفعال إنما توصف تارة بكونها حسنة وتارة بكونها قبيحة، إنما ذلك لمعنى وهو أن كلاً ما كان منا مخالفاً لأمر الرب تعالى فهو قبيح، وأن كل ما كان منا حسناً إنما كان ذلك لأنه موافق لأمر الرب تعالى وإرادته وأمره ونهيه،فوجدناه ليس فوقه تعالى أمر يأمره ولا ناه ينهاه، فصح أن جميع أفعاله وأمره ،ونهيه حسن على كل حال لا يتصف بغير ذلك)[2].

من خلال النص السابق يتضح أن الحسن والقبح عند الأشاعرة نسبي فما كان عند الناس حسناً كان قبيحاً عند بعض الآخر ،وما كان في زمان ومكان معين حسناً كان بالعكس في زمان ومكان آخرين، فما يراه الإنسان حسناً في بعض الأوقات قد يراه قبيحاً في أوقات أخرى، فالقيمة الأخلاقية عندهم ليست ثابتة ولا مطلقة من ثم فهي ليست صفة ذاتية في الأفعال لأن الأفعال لا توصف بالخير أو الشر إلا لأن الشرع قد أمر بذلك، أي أمر بفعل الخير ونهى عن فعل الشر ولو أن اللـه قد أمر أو نهى بخلاف ذلك لكان الأمر بالنسبة لخيرية الأفعال وشرها مخالفاً لما هو واقع وينتقد

[1] أبوبكرالبقلاني,الإنصاف فيها يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به في علم الكلام,مصدر سابق، ص 53.

[2] نفس المرجع السابق، ص 55.

ابن رشد[*] موقف الأشاعرة من الحسن والقبح هنـا، لأنـه(يـؤدي إلى تجـويز اعتبـار الكفر والظلم والشرك خـيراً إذا لم يـأت الشرع بتقبيحهـا، وهـو قـول يهـدم مصـداقية العقل والشرع جميعاً)[1]

وعلى الرغم من ذلك فالأشعري لاينكر أن الحسن والقبح يحصلان بالعقل ولكنه يفرق بينه حصولهما ووجوبهما، فهو يرى أن (المعارف كلها إنما تحصل بالعقل، ولكنها تجب بالسمع)[2].

يتبين لنا من خلال ذلك أن الأشعري يرى أن العقل آلة إدراك وتصور ولكن هـذا التصور والادراك لا يترتب عليه حكم معين من الناحية الشرعية حتى يـرد الـنص فيـه "دليل نقلي" فمثلاً الخمر قـد يـدرك قبحـه بالعقـل كـما وقـع لـبعض النـاس في عصر الجاهلية، ولكن هذا الإدراك لا يترتب عليه وجـوب الحكـم بقبحهـا إلا إذا جـاء نـص على أنها قبيحة.

وقد قسم الأشاعرة الكلام حول الحسن والقبح وفق ثلاثة أضرب:-

- **الضرب الأول**: أن يكون الحسن صفة كمال والقبح صفة للنقص كما أن يقال العلم حسن، لأنه من صفات الكمال، والجهل قبيح لأنه من صفات النقص.

---

[*] هو أبوالوليد محمد بن أحمد ابن رشد فيلسوف عربي ولد سنة(520هـ),توفي سـنة (595هــ), درس ابـن رشـد الفقـه والكـلام والفلسـفة والطـب والرياضـيات. ومـن مؤلفاتـه كتـاب (تهافـت التهافت)رداً على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) وله رسـالة (فصـل المقـال فـيما بـين الشريعـة والحكمة من اتصال).

[1] حنفي سيد عبدالـلـه.,الآراء الكلامية والصوفية عند القشيري, جزء (1),مكتبـة الثقافـة الدينيـة ،2006، ص 298.

[2] حنفي السيد عبدالـلـه ، الاراء الكلامية و الصوفية عند القشـيري ،جـزء (1) مرجـع السـابق، ص 294.

– **الضرب الثاني**: أن يكون الحسن والقبح وصفين معبرين عن موافقة ومخالفة الأغراض، ويعبر عنها بالمصلحة والمفسدة، فمثلاً مقتل زيد فيه مصلحة لأعدائه فيكون القتل من جهتهم فعلاً حسناً، ومن جهة أوليائه يكون فعلاً قبيحاً.

– **الضرب الثالث:** هو أن يكون الحسُن موجباً للمدح عاجلاً للثواب آجلاً وأن يكون القبيح موجباً للذم عاجلاً وللعقاب آجلاً[1].

من خلال التقسيمات السابقة للأشاعرة عن الحسن والقبح نلاحظ أن الأشاعرة قد ربطوا كالمعتزلة بين الحسن والقبيح في الأفعال، ومدى ما يحصل وينتج عنها من نفع وضرر كما أن الأول صفة كمال، والثاني صفة النقصان.

وبهذا فإن الأشاعرة لهم تصور عقلي للحسن والقبح غير أنهم أرجعوا الحق في الحكم على الأشياء للشرع، فالعقل البشري له حدود وقدرات ،فإذا صح حكمه على الأفعال الإنسانية، فلا ينبغي أن يتجاوز حدوده بالحكم على الأفعال الإلهية فهي لا تخضع لما يخضع له الفعل الإنساني من ضرورة حصول نفع أو ضرر، أو لذه أو ألم ،لأن اللـه منزه عن ذلك[2].

فالضرب الأول والثاني لا نزاع في أنهما عقليان يدركهما العقل، ويستقل بإدراكها إلا أن الضرب الثالث هو استحقاق الثواب والعقاب آجلاً، والمدح والذم عاجلاً، بمعنى استحقاق فاعل الفعل في حكم اللـه تعالى المدح او الذم عاجلاً والتواب والعقاب آجلاً هو محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة

والسؤال هنا إذا كان المعتزلة والأشاعرة قد اتفقوا على أن الحسن والقبح قد يمكن أن يدركا بالعقل فهل يترتب على إدراكهما عقلاً حكماً تكليفياً أولاً ؟

---

[1] ابو حامد الغزالي, الاقتصاد في الاعتقاد, مرجع سابق، ص 145.

[2] أبو حامد الغزالي ,الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 145.

إن العقل لا يستقل بالحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح في حكم اللـه تعالى قبل ورد الشرع عند الأشاعرة ،فإدراك الإنسان لحسن الشيء أو قبحه لا يترتب عليه إيجاب الثواب ،أو تحريم العقاب إلا بعد ورود الشرع كالأمر والنهي فلا ثـواب ولا عقاب عند الأشاعرة إلا بعد ورود الشرع، وتأكيداً لذلك يقول فخر الدين الرازي (لا نزاع في أن نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمة لطبعنا وبعضها منافراً لطباعنا وأيضاً نعلم بعقولنا أن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقص، وانما نزاع في أن يكون بعض الأفعال متعلقة بالذم في الدنيا والعقاب في الأخرة ،وكون بعضها الآخر متعلق المدح في الدنيا والتواب في الأخرة من أجل صفة عائدة إلى الفعل ؟ أو ليس الأمر كذلك هو محض حكم الشرع)[1].

يتضح لنا من خلال النص أن محل النزاع بين المعتزلة والأشاعرة في استحقاق فاعله في حكم اللـه تعالى المدح أو الذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً. فعند الأشاعرة لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم اللـه قبل ورود الشرع بل ما ورد الأمر به فهو حسن ،وما ورد النهي عنه فهو قبيح من غير أن يكون الفعل جهة محسنة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس, بينما المعتزلة ترى أن الفعل جهة حسنة وقبيحة في حكم اللـه يدركها العقل إما بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، أو بالنظر والاستدلال كحسن الكذب النافع، وقبح صدق الضار, أو ما يورد الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من العيد [2].

---

[1] فخر الدين الرازي،الأربعين في أصول الدين،تحقيق،أحمد حجازي ،مكتبه الكليات الأزهرية، القاهرة،1986،ص246.

[2] سعد الدين التفتازاني, شرح المقاصد,جزء (3) مرجع سابق، ص 208.

ثانياً أدلة الأشاعرة على أن الحسن والقبح شرعيان:

لقد أستدل الأشاعرة بأدلة عقلية ليبينوا أن الحسن والقبح شرعيان، ومن بين هذه الأدلة:-

1. أنه لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع أو لم يرد.
2. لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه شيء من الصورة ضرورة، واللازم باطل فيما إذا تعين الكذب لا نقاد نبي من الهلاك، فإنه يجب قطعاً يحسن؛ وكذلك كل فعل يجب تارة، ويحرم أخرى كالقتل والضرب حداً وظلماً.
3. أنه لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو صفاته وجهاته لم يكن الباري مختاراً في الحكم واللازم باطل، ووجه اللزوم أنه لابد في الفعل من حكم، والحكم على خلاف ما هو معقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه حكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار[1]

من خلال ذلك يمكن أن نستخلص أن الأشاعرة يرون الحسن والقبح ليس وصفاً ذاتياً للفعل، ولايدركان بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال، وإنما الحسن والقبح أمران إضافيان مختلفان باختلاف الأشخاص بل قد يختلفان في الشخص الواحد باختلاف الأحوال والأزمان، فالله تعالى هو المشرع للأحكام، وليس هناك حكم ثابت للفعل في نفسه ومن ثم لا يترتب عليه الثواب أو تحريم العقاب عند الله تعالى إلا بعد ورد الشرع بالأمر والنهي.

ولكن ما حقيقة الفعل الإنساني عند الأشاعرة ؟ وهل الإنسان مسيراً أم مخيراً في أفعاله ؟ وإذا كان مسيراً فكيف نفسر التكليف الشرعي، ونحمله تبعة أعماله وكيفية الجزاء عليها بالعقاب أم التواب ؟ وهذا ما سنحاول الإجابة عليه في المبحث الثالث من هذا الفصل.

---

[1] نفس المرجع سابق ،ص 209.

المبحـث الثالث

نظرية الكسب وعلاقتها بالالزام الخلقي

تعـد نظريـة الكسـب أو الفعـل الإنسـاني مـن المسـائل الرئيسـية في المـذهب الأشعري، فقد تناولها أبي الحسن الأشعري وكبار متكلمي مذهبه، فهي تتعلق بالفعـل الإنساني ومدى مطابقته للمشيئة الإلهية، وقبـل الحـديث عـن نظريـة الكسـب عنـد الأشاعرة ينبغي الأشارة اولاً إلى معنى الكسب في اللغة والاصطلاح.

أولاً: الكسب في اللغة :-

جاء الكسب في اللغة بمعنى (طلب الـرزق وأصـله الجمـع، كَسَـبَ يكسـبُ كَسْباً) [1]

فالكسب هـو بمعنـى السـعي في طلـب الـرزق والمعيشـة، وقـد ورد الكسـب في القرآن الكريم على ثلاثة أوجه :-

-**الوجه الاول**: بمعنى عقد القلب وعزمه، كقوله تعالى:(**لا يُؤَاخِذُكُمْ الـلـهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ**)[2]،أي بمـا عزمتم عليه وقصدتموه.

-**الوجه الثاني**: بمعنى كسب المال من التجارة، قال تعالى:(**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُـوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنْ الأَرْضِ**)[3]،أي انفقـوا مـن طيبـات مـارزقكم

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، الجزء(7)،مرجع سابق، ص656.

[2] سورة البقرة الآية: (225)

[3] سورة البقرة الآية:(267)

من الأموال التى اكتسبوها أي التجارة، ومن الثمار والزرع التى انبتتها لهم من الأرض، فا الأول للتجارة والتاني للزرع.

-**الوجه الثالث**: من الكسب السعي والعمل، كقوله تعالى :**(لا يُكَلِّفُ اللـهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)**[1]، أي لها ثواب ماكسبت من عمل الخير وعليها وزر ما اكتسبت من شر، فجاء هنا بمعنى العمل .

ثانياً:الكسب في الاصطلاح:-

اما في الاصطلاح فقد جاء الكسب (هو الإرادة التى هي العزم على الفعل وتوجيه القصد والنية إليه)[2]،أي هو الفعل الذي يعود على الفرد منه بالنفع أو الضرر.

ثالثا: الكسب وعلاقته بالفعل الإنساني عند الأشاعرة:-

يستند موقف الأشاعرة من أفعال العباد إلى قضية أساسية وهي ما شاء اللـه كان وما لم يشاء لم يكن، فإذا كان اللـه في قوله تعالى: **(فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ)**[3]،ووقع في ملكه ما لا يريد لكان ذلك سهو وغفلة منه، وهذا محال عليه، فلا يجوز أن يحدث في الكون مالايعلمه حتى لا يتصف اللـه بجهل، وكذلك لايجوز أن يقع شيء على غير إرادته حتى لا ينسب إلى اللـه السهو والغفلة أو أن يوصف بالعجز تعالى اللـه عن ذلك علواً

---

[1] سورة البقرة الآية: (286).

[2]ابراهيم الباجوري ،شرح جوهرة التوحيد، تحقيق،عبد الكريم الرفاعي،دار العصماء ،2008 ،ص225.

[3] سورة هود الآية: (107).

كبيراً، فلا يجوز أن يخرج مـن قدرتـه شيء فاللــه خـالق لكـل مـا هـو واقـع في هـذا العالم[1].

والسؤال هنا إذا كان البارئ جل شأنه خالق أفعال العباد فـماذا بقـى للعبـد ؟ وكيف يثاب المرء أو يعاقب على عمل لم يوجده هو ؟ وكيف يتصف هذا مع مـا هـو مقرر في عدالة اللـه وحكمته في تكليف خلقه ؟

لقد اتفق الأشـاعرة على أن اللــه سـبحانه وتعـالى خـالق أفعـال العبـاد ولـيس للإنسان إلا اكتساب الفعـل الذي أحدثه اللـه على يدي هذا الإنسان، فالكسب عنــد الأشاعرة هو تعـلق قدرة العبد وإرادته بالفعـل المقــدور والمحـدث مـن اللــه عـلى الحقيقة[2]

فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له، أي لم يشغل نفسه بفعل سواه خلـق اللــه لـه في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسب من العبد مخلوق من الرب، فيكون الفعل خلقاً وابداعاً من اللـه وكسب من العبد لقدرته التي خلقها اللــه لـه وقـت الفعـل، وفي ذلك يقول الأشعري (إنا وجدنا الكفر حسناً حقاً فيكـون بخـلاف قصـده ووجـدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً لم يكن ذلك كائناً على حسـب مشـيئته، وإرادته، وقد علمنا أن الفعل لا يحدث على حقيقة إلا مـن قاصـد إلى ذلـك، لأنـه لـو جاز حدوث فعل على حقيقة لا من قاصد لم يؤمن أن تكون الأفعال كلها كذلك)[3].

يتبين لنا من خلال النص السابق للأشـعري أن الافعـال مخلوقـة لله فهـو الفاعـل الحقيقي لها، وما الإنسان إلا مكتسب فلو كان الإنسان هو الفاعل الحقيقـي لأفعالـه لأتت على نحو ما يشتهي ويقصد، فالكافر يريد أن يكون كفره حسـناً وصـواباً ويريـد

---

[1] أحمد محمود صبحي،في علم الكلام ،جزء(2)،مرجع سابق،ص78.

[2] عبد الرحمن بدوي،مذاهب الإسلاميين ،جزء(1)،مرجع سابق،ص555.

[3] ابى الحسـن الأشـعري،الُلَمع في الـرد عـلى أهـل الزيـغ والبـدع، تحقيـق حمـودة غرابة،مكتبـة الخانجي، القاهرة،1955،ص38.

المؤمن إلا يكون في إيمانه مجهداً، ولكن الأمور لا تسير على نحو ما يشتهى المؤمن ويقصد الكافر، ولما كانت الأفعال لا تأتي كما يشتهي ويقصد فلابد أن تمت فاعلاً حقيقياً أخر غير الإنسان، وهذا الفاعل هو الله عز وجل[1].

ويضيف الأشعري موضحاً موقفه، وذلك بالتفريقه بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية ،فقد ذهب الأشعري إلى أن الأفعال الاضطرارية لا اختيار للإنسان فيها أما الأفعال الاختيارية يقدر عليها العبد غير أنها مسبوقة بإرادة الله بحدوثها واختيارها وبهذه القدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالحركتان الاختيارية والاضطرارية واقعتان من جهة الله خلقاً إلا أنهم يفترقان في باب الكسب ويستويان في باب الخلق فالأولى حدثت من العبد للقدرة التي خلقها الله له وقعت الفعل، أما الثانية فهي من خلق الله، وأما استواؤهما في باب الخلق، فهذان الحركتان الاضطرارية والاختيارية موقوفتان على اختياره تعالى فإن اختارهما كانا وإن لم يختارهما لم يكونا[2].

أما الباقلاني فقد اتفق مع شيخه الأشعري في أن أفعال العباد كلها مخلوقة من الله تعالى، حيث يقول الباقلاني (اعلم أنه لا يجري في العالم إلا ما يريده الله تعالى، وأنه لا يؤمن مؤمن، ولا يكفر كافر إلا بإرادة الله تعالى، ولا يخرج من مراد عن مراده كما لا يخرج مقدور عن قدرته وأنه لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ولا يعصي عاص من أعلى العلى إلى ما تحت الثرى إلا بإرادة الله تعالى وقضائه ومشيئته)[3].

---

[1] الطيبب بن عمر بن الحسين الجينكي،العقيدة السلفية والرد على المنحرفين عنها ،دار ابن حزم،(ط1)،1999،ص145.

[2] أحمد محمود صبحي, في علم الكلام, جزء(2)، مرجع سابق، ص 79

[3] أبوبكر الباقلاني,الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به في علم الكلام مصدر سابق، ص 157 - 158.

فكل ما في هذا العالم مخلوق لله سبحانه وتعالى وهو الفاعل الوحيد والحقيقي في كل شيء، فعند الباقلاني أن المعاصي من خلق اللـه ولكنه لم يأمرنا بها أي لم يقضِ بها، وهو لذلك يرى أن القضاء[*] جاء وفق أربع معانٍ:-

المعنى الأول:-

القضاء بمعنى الخلق كما في قوله تعالى: **(فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ)**[1] فقضاهن بمعنى الخلق، والايجاد، والابداع، لأن فيه معنى لإتمام الحكم فهو يقتضي الابتكار والإسراع في الخلق[2] أي فصنع السماء بأحكام وأتم خلقهن.

المعنى الثاني:-

القضاء بمعنى الإخبار والإعلام كما في قوله تعالى: **(وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوّاً كَبِيراً)**[3]، أي تقدم إليهم وأخبرهم في الكتاب الذي أنزله عليهم أنهم سيفسدون في الأرض مرتين، ويعلون علواً كبيراً؛ أي يتجبرون ويطغون ويفجرون على الناس أي تقدمنا إليه، وأخبرناه بذلك، وأعلمناه به[4].

فسبحانه تعالى قضى عليهم، أي حكم عليهم حُكَماً وأعلمهم به، حيث أوحى إلى موسى فبلغهم به في التوراة وأخبرهم بما سيكون، ولذلك جاء هنا القضاء بمعنى الاخبار والإعلام.

---

[*] هو الحكم والصنع والخلق أو هو إتمام الشيء وهو إرادة اللـه الازلية.

[1] سورة فصلت الآية: (12).

[2] محمد الطاهر ابن عاشور,تفسير التحرير والتنوير,مجلد (1)، دارالسحنون للنشر والتوزيع ,تونس, ، ص 248.

[3] سورة الأسراء الآية: (4).

[4] ابن كثير, تفسير القرآن العظيم,مجلد (3) مرجع سابق، ص 35.

أما المعنى الثالث:-

القضاء بمعنى الأمر مثل ما ورد في قوله عز وجل:**(وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ)**[1] بينت الآية كيف أن الله أمر أمراً جازماً وحكماً قاطعاً بأن لا تعبدوا سواه فجاء هنا بمعنى أمر الله عباده بتوحيده وعبادته، فتنصاع له تنفيذاً للأمر واجتناباً للنهي[2]

فجاء القضاء هنا بمعنى الأمر، أي الإيجاب والإلزام.

أما المعنى الرابع:-فجاء بمعنى الفراغ: مثل قضيت حاجتي، أي فرغت منها.

فإذا كان القضاء يحتمل هذه المعاني فلا يجوز عند الباقلاني القول بأن المعاصي بقضاء الله وقدره، فإن قضى وقدر بمعنى أنه أخبرهم، أي على الوجهين الأول والثاني"الخلق، والاعلام" ولكنه لم يأمرنا بها ولم يحكم بها علينا حكم الزامي[3].

أما البغدادي فقد اتفق مع الأشعري في أن الله خالق أعمال العباد في أنه خالق الأجسام والألوان، والطعوم، والروائح لا خالق غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم فإن كان الله خالق اكساب العباد كما أنه خالق الأجسام والأعراض فإن العبد مكتسب لأفعاله دون الأجسام والأعراض إذ ينحصر الكسب في الحركة والسكون والإرادة والعلم، والجهل، والقول، والسكوت والا يصح منا اكتساب الأجسام والألوان والطعوم والروائح، والسمع، والرؤية، والعمي والكلام، أي أن لا كسب فيها لا يسأل الإنسان عنه[4].

وقد سمى الأشاعرة عمل الله، أي اتقان الفعل والاستطاعة خلقاً وايجاداً واختراعاً، أما عمل العبد، أي الإرادة فقد سموه "كسباً"، فالله يخلق في العبد القدرة

---

[1] سورة الأسراء الآية: (23).

[2] محمد بن علي بن محمد الشوكاني, فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية في علم التفسير،مجلد (3), مرجع سابق،ص 274.

[3] محمد عمارة,تيارات الفكر الإسلامي, مرجع سابق ،ص 192.

[4] أحمد محمود صبحي,في علم الكلام, جزء(2), مرجع سابق، ص 130.

والاستطاعة على الفعل والعبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد، فيوجهه إما إلى فعل الخير، أو فعل الشر، فيكتسب بذلك إما ثواباً أو عقاباً، وهنا تكمن الحرية عند الأشاعرة حيث يكون التكليف الشرعي معنى، وبذلك يتحمل الإنسان تبعية أعماله من حيث أن له حرية الاختيار[1].

وإذا كان الأشاعرة يعتبرون أن خالق أفعال العباد هو الله تعالى وما للإنسان إلا الكسب فهنا نجد أنفسنا أمام التساؤل التالي:

هل الاستطاعة تسبق الفعل أم تصاحبه ؟ وهل تكون القدرة قدرة على الفعل وضده، أم قدرة على الفعل فقط ؟ وهل لقدرة العبد تأثير في وجود مقدورها ؟ أم أنهم يعتبرون ذلك إشراكاً مع الله تعالى في الخلق ؟ وهذا ما سوف نحاول الإجابة عليه من خلال الاستطاعة والقدرة عند الأشاعرة.

رابعاً: الاستطاعة والقدرة عند الأشاعرة:-

1. **الاستطاعة:-**

يرى أبي الحسن الأشعري أن الاستطاعة مصاحبة للفعل، لأنها عرض والعرض لا يبقى زمانين، لذلك يخلق الله الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل يقول الاشعري (إن قال قائل: فلم قلتم أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره ؟ قيل له: لأنه يكون تارة مستطيعاً، وتارة عاجزاً كما يكون تارة عالماً، وتارة غير عالم وتارة متحركاً، وتارة غير متحرك فوجب أن يكون مستطيعاً بمعنى هو غيره كما وجب أن يكون عالماً بمعنى هو غيره كما وجب أن يكون متحركاً بمعنى هو غيره، لأنه لو كان مستطيعاً بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته له لم يوجد إلا هو مستطيع، فلما وجد مرة مستطيعاً ومرة غير مستطيع صح وتبث أن استطاعته غيره)[2].

---

[1] محمد علي أبوريان, تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام, مرجع سابق، ص207.

[2] ابي الحسن الأشعري،الُلَمع في الرد على أهل الزيغ والبدع،مصدر سابق،ص50.

بذلك يؤكد الأشعري أن الإنسان في حالة فعله للفعل مستطيع، وفي حال عدم الفعل غير مستطيع كما كان في حالة الحركة متحركاً وفي حالة عدمها غير متحرك فليس عنده استطاعة قبل الفعل، فلو أن الاستطاعة وجدت قبل الفعل لكان معنى هذا أن تزول قبل الفعل وتأكيداً لذلك يقول الباقلاني (إن القدرة على الكسب عرض لا يصلح أن يبقى، فلو وجد الفعل في ثاني حال حدوثها وهي معدومة في تلك الحال لكان قد وجد بقدرة معدومة قد كانت وفنيت، ولو جاز ذلك لجاز وقوع الإحراق بحرارة معدومة كانت فنيت والبطش بيد معدومة)[1].

تبين لنا من خلال هذا النص أن الاستطاعة عند الاشاعرة مع الفعل، فلا يقدر الإنسان على الفعل قبل الكسب، لأنه لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه لكان في حالة اكتساب مستغنياً عن ربه، وغير محتاج إليه في أن يعينه على الفعل وهذا محال, لذلك وجبت الاستطاعة مع الفعل، أي أن القدرة مقارنة للفعل وغير صالحة للضدين عند الأشاعرة.

2. **القدرة:-**

عندما نتأمل كلام الأشعري نجد أن الاشعري يعتبر إثبات تأثير قدرة[*] العبد في وجود مقدورها من الشرك في الخلق ،لأن ذلك يؤدي إلى إثبات أو القول بوجود مؤثر غير اللـه تعالى؛ فالأشعري ينفي أن تكون القدرة الإنسانية قدرة على الشيء وضده في وقت واحد ،لأن من شروط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم مع وجودها الفعل "أي مقدرها". فالإنسان لو قدر على الشيء وضده كان معنى ذلك أنه يجب وجود فعلين أو مقدورين معاً في وقت واحد، مثلاً يكون الإنسان مطيعاً وعاصياً في

---

[1] أبوبكر الباقلاني,الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به في علم الكلام مصدر سابق، ص 243.

[*] القدرة هي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة .

وقت واحد، وهذا باطل، ولذلك ينفي الأشعري أن تكون لقدرة العبد تأثير أصلاً[1].

وهذا يدل على أن الاشعري يفسر الكسب على أنه مجرد وقوع الفعل من الإنسان، فلا تأثير له على فعله، وهذا يسمى فعلاً على سبيل المجاز أما الفاعل الحقيقي فهو الله تعالى.

فالأشعري جعل من المراد بكسب العبد للفعل هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى فقوله هذا يفضي إلى الجبر، ولذلك جعل أئمة الأشعرية من بعده يتوسعون في أثر قدرة العبد.

فالقاضي أبوبكر الباقلاني قد طور نظرية الكسب عند الأشعري بعد أن نفى الأشعري تأثير القدرة في الإيجاد أو الخلق في الأفعال، فالباقلاني يرى أن القدرة لها تأثير في وجود الفعل على هيئة مخصوصة ،أي في الحوادث وأحوالها، فقد بين الباقلاني أن للقدرة البشرية مجالاً لا يمكن لأحد أن ينكره أو ينازع فيه، فالإنسان يفرق تفرقه ضرورية بين الخلق، أي الإيجاد من العدم، وبين اتصاف الفعل ذاته بصفة ما من الصفات، حيث يضيف الباقلاني موضحاً ذلك بقوله (فثمة فرق كبير بين أن يقال أن الله أوجد هذا الإنسان وبين أن يقال أن هذا الإنسان شرير أو صالح فالصفة التي تلحق الموجود يمكن أن ترد إلى الإنسان ما دامت هذه الصفة من عمل قدرته واختياره فلا ذنب لي في خلقي أو طولي، أو عرضي، ولكن ذنبي ومسئوليتي ترجع إلى خُلقي وأفعالي، فأنا مسؤول عن أفعالي لكن لست مسؤولاً عن وجودي)[2].

---

[1]عبدالرحيم صمايل السلمي, حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، دار المعلمة للنشر والتوزيع، ط(1)، 2001،ص238.

[2]الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق ،أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 2003، ص 14-15.

فالباقلاني يؤكد أن قدرة اللـه تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبـد تتعلـق بصـفته أي بكونها طاعة أو معصية، ففي هذا إثبات لدور قدرة العبد في الفعل.

أما الاسفرايني[*] فيرى أن الفعل يقع بقدرتين قـدرة اللــه تعـالى، وقـدرة العبـد وهما يتعلقان معاً بالفعل[1].

أي إن فعل العبد حصل بقدرة اللـه والإنسان، فقدرة الإنسـان ليسـت مسـتقلة بالتأثير ما لم تنضم إليها قدرة اللــه تعـالى، فـإذا انضـمت إليهـا قـدرة اللــه صـارت مستقلة بإعانتها،والفرق بين الرأيين: هو أن الاسفرايني يجعـل فعـل الإنسـان مخلوقـاً بتأثير قدرتين: قدرة اللـه تعالى وقـدرة العبـد دون تفريـق بـين وظيفـة كـل قـدرة في الوقت الذي نرى أن القاضي ابوبكر الباقلاني يجعل قدرة اللــه تـؤثر في أصـل الفعـل فقط، وقدرة المخلوق بصفته فقط.

وهذا مخـالف للمعتزلـة التـي تـرى أن الاسـتطاعة تكـون قبـل الفعـل، أي أنهـا تسبقه وهي قابلة للضد، فهـو مخـير ولـيس مجـبراً ولا تكـون مـع الفعـل كـما قالـت الأشاعرة وإلا كان الإنسـان موصـوفاً بالضـدين في آن واحـد وهـو محـال، أي لـو أمـر الإنسان بالإيمان وإرادته قابلة للضد وهو الكفـر وكانـت الاسـتطاعة مـع الفعـل كـان مأموراً بالضدين في آن واحد وهـو محـال، فقالـت المعتزلـة بخلـق العبـد لفعلـه مـع اعتقادهم أن اللـه قادر على ما يشاء[2].

---

[*] هو أبو سحق الاسفرايني إبراهيم، عالم بالفقه والأصول توفي سـنة(418هــ)لـه مـن المصـنفات (أدب الجدل) (العقيدة) و(الجامع الجلي).

[1] علي عبدالفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مرجع سابق، ص76.

[2] نفس المرجع السابق، ص 76.

خامساً:الأدلة العقلية والنقلية على أن الـلـه هو خالق أفعال العباد عند الأشاعرة:-

1.الأدلة العقلية:-

لقد استدل الأشاعرة بأدلة عقلية على كون أن الأفعال واقعة بقدرة الـرب، ومـن بين هذة الأدلة

1.إن فعل العبد لو كان بقدرتـه لـزم اجـتماع المـؤثرين، أي لوكـان العبـد خالقـاً لأفعالـه بنفسه للزم وجود خالق غير الـلـه، أي لزم اجتماع المؤثرين متعلقـين عـلى أثـر واحـد وهذا محال.

2.إن العبد لو كان موجداً لأفعاله ومحدثاً لها لكان عالماً بتفاصـيلها، فالنـائم يصـدر عنـه أفعال اختيارية لا شعورية فهو لا يعلم بتفاصيلها وكيفياتهـا، فالمـاشي إنسـان كـان أو غيره يقطع مسافة معينة في زمـن معـين مـن غـير شـعور لـه والنـاطق يـأتي بحـروف مخصوصة عـلى نظـم مخصـوص مـن غـير شـعور لـه بالأعضـاء التـي هـي آلاتهـا ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء.

3.لو قلنا أن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى للزم مـن ذلك وقـوع الأفعـال رغـما عـن الـلـه سبحانه وتعالى، وهذا يلزم عنه إثبات العجز عـن الـلــه تعـالى فثبـت بـذلك أن أفعال الخلق مقدوره له أي لله تعالى[1].

4.لو كان العبد فعله بقدرته فإذا أراد تحريك الجسم وأراد الـلــه سـكونه، فأمـا أن يتفق المرادان في الوقوع أو اللاوقوع وهو محال، وأما أن يختلفا وهو ترجيح بـلا مرجح لأن التقدير استقلال القدرتين، فلو كان العبد مسـتقلاً بإيجـاد فعلـه فـإذا فرضنا أراد تحريك جسم في وقت وأراد الـلــه سكــونه في ذلـك الوقـت فإمـا أن

---

[1]سعد الدين التفتازاني, شرح المقاصد,جزء (3), مرجع سابق، ص 167

يقع المرادان جميعاً وهو ظاهر الاستحالة قطعاً أو لا يقع شيء منها وهو أيضاً محال لامتناع خلق الجسم من غير أن يحدث حركة أو سكون، فلو امتنعنا جميعاً لزم أن يقعا جميعاً وهو ظاهر الاستحالة، وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير [1]

من خلال الأدلة السابقة تبين لنا أن الأشاعرة، حاولوا التوسط بين الجبرية والمعتزلة فقالوا بالكسب فرار من الجبرية وبهذا الكسب يثبتون للعبد اختياراً وقالوا بعدم تأثير قدرة العبد الحادثة في الفعل فرار من قول المعتزلة بالخلق العباد الأفعال، وهدا تحقيقاً تاماً لوحدانية الأفعال فلا مؤثر الا اللـه وحده.

2.**الأدلة السمعية عند الأشاعرة:-**

لقد اشتمل القرآن الكريم على الكثير من الآيات التي يرى الأشاعرة أنها تمثل خير دليل على أن اللـه خالق أفعال العباد، ومن بين هذه الآيات وما ورد في معرض التمدح بأنه خالق وحده كقوله(**لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ)**[2]،يقول جل ثناؤه للذين جعلوا مع اللـه شركاء أنه لا شيء له الألوهية والعبادة إلا الذي خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم فإنه لا ينبغي أن تكون عبادتكم وعبادة جميع من في السموات والأرض إلا له خالصة بغير شريك تشركونه فيها فإنه خالق كل شيء وبارؤه وصانعه وحق على المصنوع أن يفرد صانعه بالعبادة[3]

---

[1]نفس المرجع السابق،ص167،168.

[2]سورة الأنعام الآية: (102).

[3]ابي جعفر محمد بن جرير الطبري, جامع البيان عن تأويل آي القرآن,تفسير الطبري ,مجلد (5) مرجع سابق ص 112.

فجاءت هذه الآية تمدحاً واستحقاقاً بعبادة، لأنه هو خالق وصانع لكل ما هـو في الكون قال تعالى: **(هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللـهِ يَرْزُقُكُمْ مِـنْ السَّـمَاءِ وَالأَرْضِ)**[1].يقـول سبحانه وتعالى انظروا وفكروا هل من خالق سوى فاطر السموات والأرض الذي بيـده مفاتيح أرزاقكم ومغاليقها والقادر على كل شيء فلا تعبدوا أيها الناس شيئاً سواه [2].

فنفى سبحانه تعالى أن يكون خالق غيره.

قال تعالى:**(أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَـابَهَ الْخَلْـقُ عَلَـيْهِمْ قُـلْ اللــهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)**[3].

أي حكم اللـه تعالى بشرك من أدعى أنه يخلق كخلقه، فلو كان العباد يخلقـون كلامهم وحركاتهم وسكونهم لكانوا قد خلقوا كخلقـه وصـنعوا كصـنعه ولتشـابه عـلى الخلق خلقه وخلقهم تعالى اللـه عن ذلك[4]

وأيضا قوله تعالى:**(إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَـدَرٍ)**[5]،. أي أن اللــه قـدر الأشـياء، أي علم مقاديرها وأحوالها قبل إيجادها، ثم أوجد فيها ما سبق في علمـه أنـه يوجـد فـلا يحدث حـدث في العـالم العلـوي والسـفلي إلا وهـو صـادر عـن علمـه تعـالى وقدرتـه

---

[1]سورة فاطر الآية: (3).

[2]ابي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عـن تأويـل آي القـرآن, تفسـير الطـبري ,مرجـع سابق، ص 237.

[3]سورة الرعد الاية (16).

[4]أبوبكر الباقلاني،التمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل،مصدر سابق،ص343.

[5] سورة القمر الآية: (49).

وإرادته وأن الخلق ليس لهم فيها إلا نوع اكتساب ومحال نسبة وإضافة شيء لسـواه، فدلك كله إنما فضل لهم وتيسير اللـه تعالى وبقدرته وتوفيقه[1]أي قـدر قـدراً وحـدد الخلائق، ولهذا يستدل بهذه الآية الكريمة لإثبات قدر اللـه السابق لخلقه وهو علمه بالأشياء قبل كونها، وهذا دليل على أن اللـه خالق كل شـيء وأيضاً من بين الآيات ما ورد في سورة "النساء" من أن جميـع الحسـنات مـن الطاعـات وغيرهـا بخلـق اللــه كقوله تعالى: **(وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللـهِ وَإِنْتُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُـوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللـهِ)**[2].يقول الألوسي[*]في تفسير هده الآية والمعنى إن تصيبهم نعمة أو رخاء ينسبوها إلى اللــه تعـالى, وإن تصـيبهم نقمـة مـن جـدب ومرض نسبوها إلى رسول اللـه ﷺ متشائمين**(قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللـهِ)**فآمر لـه ﷺ بان يرد زعمهم الباطل واعتقادهم الفاسد، ويرشدهم إلى الحق ببيان إسناد الكل إليه تعالى على الإجمال، أي كل شئ من جهة اللــه تعـالى خلقـاً وإيجـاداً في وقـوع الأولى منه تعالى بالذات تفضلاً ووقوع الثانية بواسطه ذنوب من ابتلى بها عقوبة له[3].

3. **الأحاديث النبوية الدالة على أن أفعال العبد واقعة بقدرة الرب:-**

أما الأحاديث الدالة على خلق الأفعال ما تواتر معناه عن كون كل كائن بتقـدير اللـه تعالى ومشيئته، ومـن هـذه الأحاديـث الـواردة في بـاب القضـاء والقـدر وكـون

---

[1]ابي عبداللــه بـن أحمـد القرطبي،الجـامع الأحكـام القـرآن ،تفسـير القرطبـي ،مرجـع سـابق ،مجلد(18)،ص145.

[2]سورة النساء الآية: (78).

[*]هو محمد بن عبداللـه الحسين الألوسي، المعروف بشهاب الدين الألوسي ,مفسر محـدث فقيـه وأديب لغوي نحوي مشارك في بعض العلوم ومن تصانيفه(روح المعاني في تفسير القـرآن العظـيم، والسبع المثاني).

[3]ابي الفضل شهاب الدين الألوسي, روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ,مجلد (3), مرجع سابق ،ص 85 – 86

الكائنات بتقدير الله ومشيئته ،ومنها ما وردى عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ سَمِعَ طَاوُسًا يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يُخْبِرُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ:(احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: يَا آدَمُ، أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَأَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ بِذَنْبِكَ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ: يَا مُوسَى، اصْطَفَاكَ اللهُ بِكَلَامِهِ، وَخَطَّ لَكَ التَّوْرَاةَ بِيَدِهِ، أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَهُ اللهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً، فَحَجَّ[*] آدَمُ مُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، ثَلَاثًا)[1]

فهذه الرواية مصرحة ببيان المراد بتقدير، أي أن علم الله تعالى وما قدره على عباده وأراد من خلقه أزلي لا أول له ولم يزل سبحانه مريداً لما أراد من خلقه من طاعات[2].

ومنها أيضاً (عن وَكِيعٌ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لَنْ يُؤْمِنَ عَبْدٌ، حَتَّى يُؤْمِنَ بِأَرْبَعٍ: يُؤْمِنُ بِاللهِ، وَأَنَّ اللهَ بَعَثَنِي بِالْحَقِّ، وَيُؤْمِنُ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَيُؤْمِنُ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ)[3]. فالقدر لازم وهو أن يعتقد أن الله تعالى خالق أعمال العباد وكتبها عليهم في اللوح المحفوظ قبل أن يخلقهم فالقدر سر من أسرار الله تعالى لم يطلع عليه ملكاً ولا

---

[*]حج: غلبه في الحجة.

[1] ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ)،سنن ابن ماجة , مصدر سابق، باب في القدر، 30/1، ر. ح: (80).

[2]الإمام يحي الدين بن شرف النووي، صحيح مسلم، إعداد علي عبدالحميد، دار السلام ,القاهرة 1996، ص 154.

[3]ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت:241هـ)،مسند الامام أحمد بن حنبل, مصدر سابق ،باب مسند علي بن أبي طالب 340/2، ر.ح :(11112).

وينظر أيضاً ابن أبي عاصم، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت: 287هـ) السنة، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1400 هـ باب: الإيمان بالبعث، 430/2، ر. ح (887).

نبياً مرسلاً فاللـه تعالى خلـق الخلـق فجعلهـم فـريقين أهـل اليمـين خلقهـم للنعـيم تفضلاً وأهل الشمال خلقهم للجحيم عدلاً[1].

وأيضاً من بين الأحاديث عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هِشَـامِ بْـنِ عُـرْوَةَ، عَـنْ أَبِيـهِ، أَنَّ النَّبِـيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ:(يَا مُثَبِّتَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قُلُوبَنَا عَلَى دِينِكَ، فَقَالَتْ لَهُ أُمُّ سَلَمَةَ مَـا أَكْـثَرَ مَا تَقُولُ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ :إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللـهِ يُقَلِّبُهَا)[2]. فهده الأحاديث كلهـا دلالا تظـاهرة في أثبـات القـدر، وأن جميـع الواقعـات بقضاء اللـه تعالى وقدرها خيرها وشرها ونفعها وضرها.

من خلال ما سبق يتبـين لنـا أن الأشـاعرة قـد أنكـروا أن يكـون الإنسـان خـالق لأفعاله، فالخالق صفه تعود لله وحده وهو الـذي يـزود الإنسـان بـالقوة عـلى الفعـل وهذا الفعل حال حدوثه يسمي كسباً فإذا قصد أو اختار الإنسـان فعـل الخـير خلـق اللـه فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير وأن قصـد فعـل الشر خلـق اللــه فيه القدرة لفعل الشر، وهكذا ،فالإنسان لاحول له ولا قوة، لأنه لا يتمتع قبل اختياره للفعل بأية قوة أو قدرة فعليـة في حـين أن اللــه هـو القـادر الحقيقـي قبـل الفعـل وبعده، فإذا أراد الإنسان شيئاً ما حقق رغبته بفعل مناسب لـذلك يخلـق اللــه فيـه الاسـتطاعة لقيامـه بهـدا الفعـل يكـون الفعـل الحقيقـي لله ولـيس للإنسـان منـه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقـه.

---

[1] سـليمان بـن عبداللــه بـن عبـدالوهاب,تسـيير العزيـز الحميـد في شرح الكتـاب التوحيـد ,جزء(1),مكتبة الرياض الحديث الرياض, ص620.

[2] محمـد بـن عـيسى بـن سَـوْرة ، الترمـذي، أبـو عـيسى (ت: 279هــ)، سـنن الترمـدي تحقيـق وتعليق،إبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5)، الناشر: شركة مكتبـة ومطبعـة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2، 1395 هـ - 1975 م، باب: إن القلوب بين أصبعين من أصـابع اللـه، 448/4، ر.ح : (2140).

وبإسناد الأفعال الإنسانية إلى اللـه تعالى ترتب على ذلك قول الأشاعرة بإطلاق المشيئة الإلهية، وذلك طبقاً لفكرتهم عن العلة والمعلول، وإنكارهم للترابط الضروري بينها.

سادساً: إطلاق المشيئة الإلهية:-

إن قول الأشاعرة بنظرية الكسب ترتب عليها إثبات المشيئة المطلقة لله تعالى الأمر الذي أدى إلى قول الاشاعرة بإمكان اللـه تكليف ما لا يطاق.

1: تكليف ما لا يطاق:-

يرى الأشاعرة ضرورة إثبات الحرية المطلقة للذات الإلهية تفعل في الكون ما تشاء فقد جاز الأشاعرة أن يكلف اللـه الناس ما لا يطيقون ولن يكون في ذلك ظلم لأحد، لأن الظلم هو تصرف المالك فيما لا يملك ولما كان هذا الكون كله مخلوقاً لله وملكاً له فإنه سبحانه من شأنه أن يتصرف فيه كما يشاء، وقد ذهب الأشعري إلا أن تكليف ما لايطاق جائز عقلاً وإن لم يقع في الشرع فقد أجازه عقلاً.[1].

أما الباقلاني فقد أجاز أن يؤلم اللـه تعالى الأطفال من غير عوض وأن يكلف عباده ما لا يطيقون وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، فكل ذلك عدل منه جائز في حكمته إذا أن الحسن ما حسن اللـه، والقبح ما قبحه اللـه، ولا يجوز في أفعال اللـه قياس الغائب على الشاهد إذا ما يصح صدوره منا لا يقبح أن صدر عنه أو أمر به سبحانه[2].

يتضح من خلال ما سبق أن اللـه لا يستحيل عليه سبحانه شيء فجائز منه أن يعاقب على ذنب صغير ويعاقب الكبير أو يعذب المؤمن، ويستتيب الكافر أو أن يؤلم

---

[1] علي بن علي بن محمد بن ابي العز،شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبداللـه بن عبد المحسن شعيب الارنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،ط (1)،2005 ، ص 83.

[2] الباقلاني. التمهيدالأوائل وتلخيص الدلائل,مصدر سابق، ص 342.

الأطفال في الأخرة، ولا توصف هذه الأفعال أن وقعت من اللـه سبحانه وتعالى بأنه ظالم فثواب المؤمن وعقاب الكافرين ليس ملزماً سبحانه تعالى، لأن أقواله تعالى تدخل في باب الاختيار والتقدير فمن ثم يمكن القول بالجواز والإمكان لا الوجوب والضرورة.

بينما ينفي المعتزلة أن يكلف اللـه عباده ما لا يطيقون وأنه لا يجوز ذلك، اذا نفيه معنى الجبر، وأن يكون الكافر معذوراً فهو مكلف بالإيمان ولو أطاقه لاوقع منه فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه فتكليف ما لا يطاق قبيح[1].

فقد ترتب على ذلك أن هاجم الأشاعرة الوجوب العقلي الذي أقر به المعتزلة فعند الأشاعرة أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً كما ذكرنا سابقاً فلن يعذب اللـه أحدا قبل بعث الرسل والعقل لا يوجب إدراك اللـه قبل ورد السمع وأن انتهى العقل إلى إدراك اللـه حق إدراكه، أما إذا لم يدركه من نفسه أو يعرفه فلا ذنب له ولن يسأل عن ذلك، ومن ثم فلن يعاقب فمعرفة اللـه قد تحصل بالعقل لكنها أصبحت واجبة بالسمع[2] لقوله تعالى: (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**)[3] أي أنه لا يُعذب أحداً إلا بعد قيام الحجة عليه فلا يدخل أحد النار إلا بعد أرسال الرسل إليهم، فالثواب والنعيم واللطف كله بفضل من اللـه تعالى، وكذلك العذاب والعقاب كله عدل منه سبحانه فليس ثمة شيء واجب عليه.

---

[1] القاضي عبدالجبارالهمداني، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 396.

[2] فيصل بدير عون, في علم الكلام ومدارسه، مرجع سابق، ص 287.

[3] سورة الأسراء الآية: (15).

2. إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب:-

يفترض مبدأ السببية كون الحوادث لا تحصل إلا بواسطة أسباب مباشرة أو غير مباشرة تؤديها وتتحكم بصيرورتها، وذلك مما يحض العقل على اكتشاف هذه الأسباب مسبقاً بغية تفسير وجود الأشياء على نحو التي هي عليه، وما يدفعه لاحقاً إلى تحديد طبيعة هذه الأشياء في مجرياتها.

ومن هذا المنطلق اتت السببية على أنواع أشملها السببية الطبيعية أو الحسية وهي تلك العلاقة التي تربط شيئاً أخر فيكون الأول سبباً، والثاني مسبباً عنه كقولنا مثلاً: إن النار هي سبب في احتراق القطن.

فلقد أجمع الأشاعرة على القول بأن ليس هناك علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، وإنما العلاقة بينهما ليست سوى علاقة اقتران في الوقوع، أي لا شيء يؤثر في شيء ولا علة تؤثر في معلولها، وأدى هذا إلى نفي الأشاعرة فاعلية الطبائع أو الأجسام الطبيعية .

فالباقلاني يرى أن الأجسام كلها لا تتفاوت في طباعها الذاتيه، لأنها كلها جنس واحد، فلو كان الاسكار والاحراق والتبريد والتسخين والشبع والرى واقعة عن طبيعة من الطبائع لكان هو نفس الجسم المطبوع فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الاسكار، أو الشبع والري، لأن الأجسام كلها جنس، واحد وإذا وجب شيء ما آمراً أو تأثيراً وجب أن يكون ما هو مثله موجباً لمثل حُكمه وتأثيره ،فلو وجب الشبع والري والاسكار عن تناول الطعام والشرب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والـثراب، والحنظل وأن يحدث الري والاسكار عند الشرب الخل وسائر المانعات ،لأنها من جنس الطعام والشراب[1].

---

[1] أحمد محمود صبحي, في علم الكلام،جـزء (2), مرجع سابق، ص 110.

وبهذا نجد أن الباقلاني قد أنكر فاعليه الطبائع أو الاجسام الطبيعية، حيث أن أي جسم طبيعي لا يستطيع أن يفعل شيئاً في غيره ،لأن الفاعل عندهم لابد أن يكون حياً مختار والأجسام الطبيعية ليست بهذه الصفة، فهي لا تستطيع أن تفعل في غيرها فالنار لا تستطيع أن تفعل الإحراق والماء لا يستطيع أن يفعل الري فهذه لا تنسب فعلها إلا لله تعالى باعتباره الفاعل الحقيقي لكل ما هو في الكون،ويضيف الباقلاني موضحاً ذلك فيقول(لو كانت هذه الطبائع أسباباً موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت تكررت مسبباتها وكثرت ذلك وفقاً لقاعدة وجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الألم كذلك وجب أن لو كان الاسكار والشبع والري، والماء، والزرع حادثاً عند طبع الطعام، والشراب، والسقي والتسميد لوجب أن تزداد هذه الأمور، وما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود احتمال ذلك وتناوله فكان بحيث أن يزيد الزرع وينمو، ولكنا نعلم أن زيادة السقي والتسخين يعودان بتلفه، لذلك لو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له أبداً من الشبع والري ما يحدث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضرراً والماً، ومن تم فقد فسد أن تكون الطبائع موجبة بهذه الأمور)[1].

يتبين لنا من خلال هذا النص أن الباقلاني يرى أن هذا الاقتران الذي بين العلة والمعلول إنما هو أمر ظاهري، أما حقيقته الأمر فليس هناك تلازماً ضرورياً بينها أو أن اللـه هو الذي يخلق المسبب عند وجود السبب، ويجوز قدرته أن يوجد هذا المسبب من غير وجود سبب أو أن يوجد السبب من غير أن يحدث عنه سببه.

ولم ينتقد الباقلاني فكرة الطبع في الأجسام، وإنما ينتقد أيضاً حركات الأفلاك فالحركة الدورية للفلك ليست ضرورية، فمن يدري أن الفلك لا يجوز أن يسكن يوماً أو يتحرك حركة مستقيمة، وهذا جاء رداً على المنجمين الذين يرون أن إيجاد

---

[1] أبوبكر الباقلاني ، التمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مصدر سابق ،ص 56.

علاقة ضرورية بين وجود الكواكب في أبراج معينـة ،وبـين العـالم الأرضي، فجعلـوا لهـا تأثيراً ضرورياً ولما كانت هذه التأثيرات المدعاة ليست كواكب ذاتها، كـما أن مقابلتهـا للأبراج لا توجد لها طبعاً أو تأثيراً, فقد بطل أن تكـون لهـذه الكواكـب أفعـال وتـأثير وطباع توجب حدوث ما يحـدث في عالمنـا، وإنمـا يرجـع ذلـك إلى فعـل فاعـل لقـادر المختار[1].

فالعالم بما فيه من نظام وأحكام لا يمكن أن يكون مـن فعـل الطبيعـة بـل يـدل ذلك على أن صانعه حي عليم حكيم، فالفعل المتسق المتقن المحكم لا يصدر إلا عـن عالم حكيم.

أما الغزالي فقد وافق البـاقلاني في إنكـار فعـل الأجسـام بـالطبع أو الضرورة بـين الأسباب، والمسببات بالاقتران في الوجود بين سببين لا يقتضي عليِه بينهما فالطبيعة لا عمل لها أصلاً بل كل عملها يرجع إلى اللـه تعالى مباشرة يقول الغزالي (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عنـدنا بـل كـل شـيئين لـيس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما، متضمن لأثبات الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع، والأكل، والاحتراق ولقاء النـار، والنـور وطلوع الشمس)[2].

يتضح لنا من خلال النص السابق أن مثل هذه الأسباب عند الغزالي التي تشاهد في المحسومات لا يمكن في الحقيقة أن تسمى أسباباً وإنمـا هـو يجـري مجـرى العـادة بمعنى وجود الشيء وتكرار على طريقة واحدة فالأمر المعتـاد هـو الـذي يتكـرر عـلى وجه واحد وذلك، لأن المشاهدة في تلـك الحـالات تثبـت فقـط اقترانـاً زمنيـاً ولكـن لا تستطيع أن تبرهن على أن شيئاً معيناً هو السبب، وأنه لا توجد هناك أسباب أخرى.

---

[1]نفس المصدر سابق ،ص60.

[2]أبوحامد الغزالي ,تهافت الفلاسفة , تحقيق سـليمان دنيـا ،دار المعـارف ،القـاهرة ،ط(8)،ص239

ويضيف الغزالي موضحاً ذلك عن طريق مثال احتراق القطن بواسطة النار فيقول (فما الدليل على أنها الفاعل وليس لهم دليل الإمشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وأنه لا علة له سواها)[1].

ومن خلال النص السابق نجد أن المسألة في رأي الغزالي ليست إلا أننا اعتدنا أن نرى القطن يحرق عند ملامسته النار، فقلنا أن النار هي سبب الاحراق بينما أن الصحيح أن المسألة مجرد عادة وليست مسألة تأثير.

وبهذا يرى الغزالي أنه من الخطأ الزعم مثلاً بأن النار بالضرورة أن تحرق فادعى مثل هذه الضرورة الطبيعة مستنداً فقط على الخيال، فالاحتراق يحدث فقط عن طريق أن هناك إرادة تخلق الاحتراق في نفس الوقت الذي تحدث فيه ملامسة القطن للنار، والارتباط هنا بين هذين الحادثين ملامسة القطن للنار، والاحتراق لا يقوم على أساس ضرورة طبيعية، ولكن الله هو الذي يخلق الاحتراق.

ويرد الغزالي الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة الوجوب، ويضيف الغزالي موضحاً ذلك بأن الله أيضاً يستطيع أن يدفع هذا الارتباط بين الحادثتين حيث يقول الغزالي (فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل الفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة و إدامة الحياة مع جز الرقبة)[2].

يتضح لنا من خلال النص أن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً وإنما هو يجري مجرى العادة، فالله هو الذي جرى العادة أن يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق، ولا يحدث الشبع ولا الري والاسكار ضرورة عن الآكل

---

[1] نفس المرجع السابق ،ص240.

[2] أبوحامد الغزالي ,تهافت الفلاسفة , مرجع سابق ،ص239

والشرب، وإنما هو مجرد تلازم، فنحن نشاهد ونحسن تغير حال جسم عند الشراب أو الاحتراق عند لمس النار، وليس ضرورة، وإنما هو في مستقر العادة [1].

وبهذا جعل الغزالي سنن الكون وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله تعالى ومشيئته ورد الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب ومن ثم انتقد الأشاعرة وخاصة الباقلاني والغزالي فكرة الضرورة أو العلاقة بين العلة والمعلول ليخلصوا في جعل القدرة الإلهية هي الفاعلة الحقيقية لكل ما هو في الكون ولفتح المجال أمام إثبات المعجزات للأنبياء فلا تصبح هذه خرقاً للقانون ضروري حتمي ،ولتبقى جميعها معلقة على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشيء ،حيث ان القول بالاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، وليس في المقدور ولا في الامكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب يترتب عليه عدم إثبات المعجزات الخارقة للعادة مثل قلب العصاة ثعباناً وإحياء الموتى وشق القمر[2].

يتضح لنا من خلال ذلك أنه يستوى بالنسبة إلى قدرة الله أن تكون الأسباب مقترنة بالجواز أو الضرورة، فلا شيء يمنع قدرة الله أن يسلب النار مثلاعملها فلا تعود محرقة، وهذا معنى ثبوت معجزة إبراهيم عليه السلام إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لما كان كل شيء مما لا يستحيل على قدرة الله تعالى كانت المعجزات جائزة، لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة ليست واجبه[3].

---

[1] محمود حمدي الزقزوق ،المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، مكتبة الانجلو المصرية ،القاهرة، ط(1)،1973 ص154

[2] جمال المرزوقي ،دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، دار الافاق العلمية ،ط (1)،2001 ،ص145

[3] نفس المرجع السابق ،ص146.

وهكذا نجد أن العقل ليس سوى خادم للشريعة عند الأشاعرة الذين رفضوا السببية، وعمل العقل فيها.

مما سبق نستخلص أن الأشاعرة أكّدوا على أن جميع مايشاهد من الأفعال لا يوجد ضرورة ولا وجوبا، وإنما وجوده يجري مجرى العادة ,بمعنى وجود تكرار على طريقة واحدة تظهر لنا بمظهر السببية والتأثير ,ففي الأفعال ذهب الاشاعرة إلى أن القدرة الحادثة تأتي مقارنة للمقدور غير مؤثرة في وجوده وأن القدرة الإلهية هي العلة الفاعلة التى وقع التأثير بها، وأن جميع ماتولد من الأفعال هو من فعله تعالى لذا يكون الله تعالى، هو العلة الحقيقية في التأثير والإيجاد، فكله باختيار الله ومشيئته فتتم الأفعال دون اعتقاد أن لغيره مدخلا لذلك.

سابعاً: نقد مذهب الاشاعرة من وجهة نظر ابن الرشد:-

لقد أدى قول الأشاعرة بالعادة في العلاقات المطردة بين الموجودات الى انتقادات, فقد رد ابن الرشد على ذلك بالقول,بإن لكل موجود طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له فعل يخصه ،وهو ما يسميه بالأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها ،وذلك رداً على منطق الجواز وعدم الضرورة عند الأشاعرة، وفي ذلك يقول ابن الرشد (فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها ،فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه و لم كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً)[1].

---

[1]ابن الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، جزء (2),دارالمعارف، القاهرة ,ط 2,ص 782-783.

من خلال هذا النص يتبين لنا أن لكل عنصر طبيعة خاصة، فالماء له طبيعة تخصه وهو كونه مادة سائلة بها يكون الري والرطوبة، والنار لها طبيعة تخصه وهو كونها جسماً شفافاً به يكون الإحراق والضوء، فلو لم يكن لكل من النار والماء طبيعة تخصه كلاً منهما لما كان لهما فعل يخصهما لكان الماء والنار شيء واحد[1].

أما فيما يتعلق بإرجاع الغزالي وغيره من الأشاعرة العلاقة بين الأسباب والمسببات إلى العادة لا إلى الضرورة ،فقد رفض ابن رشد القول بالعادة بالمعنى الذي ذهب إليه الغزالي، وذلك لأن ابن رشد أكد على وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات بينما لم يرد الغزالي الاعتراف بالأسباب النوعية وبالطبيعة النوعية بين الموجودات والتي لا يمكن أن تصبح بفعل العادة خلاف ما هي كائنة عليه، فالحجر الذي هو بالطبع يهوي إلى أسفل لا يمكنه أن يأخذ عادة الصعود، ولو حاول الفرد أن يجعله يصعد آلاف المحاولات لما استطاع طبعه على هذه العادة وكذلك النار لا يمكنها الاتجاه إلى الأسفل ولا يوجد جسم واحد يستطيع أن يفقد خاصيته التي أخذها من الطبيعة لكي يتخذها عادة مخالفه[2].

ومن خلال ذلك نرى أن ابن رشد يسلم بالخصائص الضرورية لكل موجود من الموجودات، فاذا اعتبرت النار علة للإحراق فلا يمكن أن تفعل ضد هذا الفعل على الاطلاق، ومع ذلك ذهب الغزالي إلى القول بوقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق.

وبذلك انتقد ابن رشد الأشاعرة لنفيهم العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات أو بين العلل والمعلولات ,لأن التسليم بالعلاقة الضرورية بين العلة والمعلول يؤدى إلى تفسير الأمور الطبيعية تفسيراً عقلياً ,كما أن إنكار هذه الضرورة

---

[1]أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء للنشر، الاسكندرية ط (1)،2001، ص 65.

[2]أحمد عبدالمهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مرجع سابق ،ص66.

في العلاقة بين العلل ومعلولاتها وما يستتبعه لـدى الأشـاعرة مـن القـول بالإمكـان أو الجواز , أي أنه يمكن أو يجوز أن يحدث أمر من غير علة أو أن توجد العلة مـن غـير أن يحدث عنها معلولها, فإن ذلك يـؤدي في رأي ابـن رشـد إلى حـدوث فـوضى حيـث ينتفي النظام الطبيعى ، وقد بـين ابـن رشـد كـذلك أن القـرآن الكـريم يُعـد المعجـزة الحقيقية والتي تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمـون بـالمعجزات، فـالقرآن الكـريم يدعونا الى الربط بين الأسباب والمسببات وينبه إلى أن النظام الكوني مطرد السبب لـه قوانين لاتستبدل[1].

يقول تعالى:(**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْـكِ الَّتِـي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَاأَنزَلَ الـلـهُ مِنْ السَّمَاءِ مِـنْ مَـاءٍ فَأَحْيَـا بِـهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَـخَّرِ بَـيْنَ السَّـمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**)[2]

فهذه الظواهر والآيات ضروب متنوعة، فقد بينت الآية أن الـلـه تعالى قد جعـل السموات تتألف أجرامها من طوائف لكل طائفة منها نظم محكـم والأرض مـا عليهـا من الجماد، والنبات، والحيوان، ومنها منافع مختلفة باختلاف أنواعها، واختلاف الليـل والنهار وتعاقبها يجي أحدهما، وذهاب الأخـر واختلافهـا، والطـول والـقصر بـاختلاف الأقطار والبلدان مواقع الطول والعرض، واختلاف الفصول كل ذلك يجـري عـلى سـنن مطردة تدل على إنها صادرة عن قوة بديعة النظام هي قوة الإله الواحد العليم [3].

---

[1] جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 146.

[2] سورة البقرة الآية: (164).

[3] أحمد مصطفى المراغي ،تفسير المراغي ،مجلد(1)،مرجع سابق ،ص261.

وبالتأمل يدرك الإنسان أن الكون كله يسوده نظام دقيق محكم إذا أن جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة لا تستبدل فهي موجودة تقتضي حكمة معينة.

ثامناً: نقد مذهب الأشاعرة من وجهة نظر المدرسة السلفية :-

لم يسلم مذهب الأشاعرة من الانتقادات من المدرسة السلفية مع أن الأشاعرة أقرب إلى الاتجاة السلفي من المعتزلة، فقد اعتقد الأشاعرة أن الله خالق أفعال العباد الاختيارية والاضطرارية إلا أنهم نسبوا فعل الإنسان الاختياري إليه كسباً لا خلقاً فالكسب عند الاشاعرة هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل من غير تأثير،حيث يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن مسألة الكسب عند الأشاعرة لا حقيقة لها ما دام العبد ليس بفاعل ولا له قدرة مؤثرة في الفعل فالزعم بأنه كاسب وتسميته فعله كسباً لا حقيقة له لأنه القائل بذلك لا يستطيع أن يوجد فرقاً بين الفعل الذي نفاه عن العبد والكسب الذي أثبته له، فالكسب اذا كان مجرد اقتران فهو لا يصلح مناطاً لتحمل المسؤولية واستحقاق الثواب والعقاب[1].

ويضيف ابن تيمية أن الأشاعرة لم يفرقوا تفرقة معقولة بين الفعل والاكتساب، لان قدرة العبد عندهم لا تأثير لها في حدوث مقدورها,ولأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها،فيكون الفعل خلقا وإبداعا وإحداثا من الله وكسباًمن العبد لوقوعه مقارنا لقدرته, فالكسب هو عبارة عن أقتران المقدور بالقدرة الحادثة ,في حين أن الخلق هو المقدور بالقدرة القديمة ,ولكن هده التفرقة غير صحيحة فى نظر ابن تيمية,لأنه يرى أنه إذا كانت أفعال العباد مخلوقة لله كسائر المخلوقات ومفعوله له كسائر المفعولات إلا انها ليست فعل الرب، ولكنها فعل العبد الذي يفعلها على

[1] عبد الفتاح أحمد فؤاد ،ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ،1980،ص120 .

الحقيقة لا مجاز فالعبد له الفعل على الحقيقة وإن كان اللـه هو الخالق, كما أن اللون والطعم صفة للأشياء وإن كان اللـه هو خالقها, فالعباد فاعلون حقيقة ،واللـه خالق أفعالهم لأنه خالق قدرتهم وإرادتهم على الفعل[1].

كما رفض ابن تيمية التسليم بإمكان تعارض قدرة اللـه وقدرة العبد وأن فعل العبد مقدور بين قادرين، فهذا ممتنع عنده بل ماشاء اللـه وجوده يجعل العبد قادراً عليه مريداً لوجوده فلا يجعله مريداً لما يناقض مراد الرب كما قال تعالى : (**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللـهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**)[2]أي ما شاء اللـه كان ومالم يشاء لم يكن،فاذا شاء اللـه جعل العبد شائيا له.[3]

تاسعاً: الإلزام الخلقي عند الأشاعرة:-

إن موقف الأشاعرة من قضية الإلزام الخلقي جاء متفقاً مع السياق العام لعقيدتهم وفكرهم، فالأشاعرة يذهبون إلى أن مصدر الإلزام الخلقي إنما يستمد سلطته من أوامر الشرع ونواهيه، فما جاء به الشرع كان ملزماً للإنسان المسلم، وأصبح واجب الاتباع، وليس الإلزام هنا أو وجوب الاتباع مجرد طاعة فقط من الناحية التعبدية بل هو التزام وواجب من الناحية الأخلاقية.

ولذا فإن الخروج عن تلك التكاليف والواجبات الشرعية أمراً أو نهياً يصبح حراماً من الجهة الشرعية بل هو قبيح ومرذول من الوجهة الأخلاقية.

وبهذا ارتبطت قضية الإلزام بقضية الحسن والقبح، حيث يربط الأشاعرة حسن الأفعال وقبحها بالأمر والنهي، فما أمر به الشرع فهو خير وفضيلة وما نهى عنه فهو شر ورذيلة، يقول الباقلاني (إن الحسن ما وافق الأمر من الفعل والقبح ما وافق

---

[1]عبد الفتاح أحمد فؤاد ،ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ،مرجع سابق ،ص121

[2] سورة التكوير الآية: (29).

[3]عبد الفتاح احمد فؤاد ،ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ،مرجع سابق ،ص122.

النهي عن الفعل، وليس الحسن حسناً من فعل الصورة ولا القبيح قبيحاً من فعل الصورة)[1].

فالأشاعرة يقررون أن الحسن ما حسنه الشرع وألزم باتباعه و أن القبح هو ما قبحه الشرع والزم باجتنابه، ومعنى ذلك أنهم ينفون ذاتية الحسن والقبح في الأفعال لأنه لو كان الحسن والقبح ذاتيين لكانا دائمين في الأشياء والأفعال دون قيد أو شرط في حين اننا نرى الشئ الواحد قد يكون حسناً في موضع ويكون قبيحاً في مواضع اخرى فالشئ قد يكون حسناً في زمن ولايكون كذلك في زمن أخر، كما قد تاتي شريعة بتحسين شئ تم تاتي شريعة اخرى فتجعل الشئ نفسه قبيحاً فالنسخ دليل على تبعية الحسن والقبح لأمر الشرع ونهيه ولايمكن إنكار ماذهبوا إليه إذ بينوا أن حدود العقل لايمكن تجاوزها ،ولكن برغم من ذلك فإنهم اهملوا دور العقل في معرفة الفعل الإخلاقي عن الفعل اللاخلاقي[2].

وهذا مخالفاً للمعتزلة الذين يرون الذاتية في الأفعال، لأن الوصف الحسن أو القبح عند الأشاعرة لا يعرف إلا بمدى اقترانه بالشرع أو بالأمر والنهي الإلهي ولا دخل للعقل في مجال الأوامر والنواهي فالخلاف القائم بين هاتين الفرقتين لايقتصر فقط على الجانب الأخلاقي بل خلافاً مذهبياً يتعلق أساسه بمسألة الترجيح بين العقل والنقل، ولكي نتفادى الوقوع في هذا الخلاف ينبغي أن نعتبر أن الأخلاق الاسلامية تجمع بين الجانبين بحيث يجب الإلتزام بالنصوص القرآن والسنة مع إمكانية عرضها على العقل لمعرفة ما وراء القبح من مضار،وماوراء الحسن من منافع، فالإسلام راع في مسألة الأخلاق ثنائية الأنسان (العقل، والطبيعة البشرية) بحيث نجد الأسلام يرفع بالأخلاق ولم يعتمد في بنائها على مبدأ واحد كااللذه أو العقل أو

[1] أبوبكر الباقلاني ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به في علم الكلام ،مصدر سابق ،ص49

[2] محمد أحمد عبدالقادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 169.

المجتمع واتخدها كقاعدة عامة توجه افعالنا فا الإسلام يدعونا الى طاعة أوامـر الـلــه واجتناب نواهيه وفي نفس الوقت التوفيـق بـين متطلبـات الواقـع والجانـب الخلقـي للأنسان.



الخـاتمـة

يمكن تلخيص النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة فيما يلي:-

1. الإلزام الخلقي هو القوة التى لها سلطة على نفس الإنسان ويصـدر مـن خلالهـا أفعاله الحسنة .

2. ان المصدر الأول والمصدر الحقيقي للإلزام الخلقي هـو الـدين ومـا يحتـوي مـن أوامر ونواهي.

3. اهتم المعتزلة بالعقـل، وجعلـوه مصـدراً للإلـزام الخلقـي، فالعقـل سـابقاً عـلى الشرع في الكشف عما في الفعل من وجوه الحسن والقبح كما جعلوا العقـل حـاكماً وملزماً للإنسـان بفعـل الحسـن وتـرك القبـيح، وأن يسـلك في حياتـه سـلوكاً أخلاقيـاً حسب أوامر العقل ونواهيه فالعقل عندهم حاكم بالتكليف والإنسان مكلف بعقله قبل ورود الشرع، ومحجوج بأوامر العقل ونواهيه ولو لم يعـرف الشرع أو لم يبعـث الرسل.

4. ترى المعتزلة أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتـان، فلـيس الكـذب والشر والسرقـة شروراً لأن الشرع نهى عنها بل هي كذلك شرور في ذاتها، ويجب على العاقل المكلف أن يعرف ذلك قبل نزول الوحي، فهو مكلف بمكارم الأخلاق ولو لم يصله الشرع.

5. علل المعتزلة وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمـة الإلهيـة، فاللـــه قـد خلق هذا العالم بكل ما فيه على نحو حسن، لأن اللـه خير لا يصـدر عنـه إلا الخـير وما يصيب العالم من كوارث والآلام ومصائب لا يعد شروراً، وإنمـا يعـد امتحانـاً مـن اللـه لعباده، أما الشر الموجود في هذا العالم إنما هو شر خلقي الذي يحدثه الإنسان بمحض إرادته، وهو الذي يعاقب عليه من اللـــه في الآخـرة ويسـتحق صـاحبه الـذم عليه من الناس في الدنيا.

6. ترى المعتزلة أن الإنسان حر مختار، فقالوا بقدرة الإنسان على خلق أفعاله جميعها خيرها وشرها دون أن يكون لله أي شأن في ذلك، لأن مسؤولية الإنسان عن جميع أفعاله في الآخرة تحتم أن يكون حراً في اختياره وإلاَّ انتفت برأيهم العدالة الإلهية، ووجب تبعاً لذلك ارتفاع الثواب والعقاب، فمن ثم الإنسان مسؤول عن أفعاله الاختيارية والمتولدة، لأنها تعد أفعالاً غير مباشرة نتجت عن أفعاله المباشرة.

7. ترى الأشاعرة أن مصدر الإلزام الخلقي يستمد سلطته من أوامر الشرع ونواهيه فما أمر به الشرع فهو واجب لكل مسلم اتباعه، والأخذ به وما نهى عنه بأنه قبيح يجب الكف عنه.

8. ترى الأشاعرة أن الحسن والقبح ليس وصفاً ذاتياً للفعل، ولا يدركان بضرورة العقل ولا بنظر والاستدلال وإنما الحسن والقبح أمران اضافيان مختلفان باختلاف الأشخاص، وليس بوسع العقل الحكم بالحسن والقبح، وذلك لتردد العقل في إصدار الأحكام.

9. ترى الأشاعرة بأن الخلق صفة تعود لله وحده وهو الذي يزود الإنسان بالقدرة على الفعل، وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسباً.

10. ترى الأشاعرة أنه ليس هناك علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، وانما العلاقة بينهما ليست سوى علاقة اقتران في الوقوع والعادة هي التي أدت إلى القول بهذا التلازم في الوقوع بين العلة والمعلول.

فهرس الآيات القرآنية

ر.ق	النص القرآني	السورة	رقم الآية	الصفحة
	(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللـهِ وَالرَّسُولِ)	النساء	(59)	42
	(وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللـهِ)	النساء	(78)	112
	(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللـهَ هُوَ الْمَسِيحُ)	المائـدة	(17)	57
	(وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللـهِ مَغْلُولَةٌ)	المائـدة	(64)	45
	(لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللـهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ)	المائـدة	(73)	54
	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ)	المائـدة	(91- 92)	29
	(إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ)	الأنعام	(57)	16
	(لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)	الأنعام	(102)	121
ر.ق	النـص القرآنـي	السـورة	رقم الآية	الصفحة
	(لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ)	الأنعام	(103)	56
	(وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا)	الاعراف	(143)	56
	(قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ)	الانفال	(38)	21
	(وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ)	التـوبة	(34)	19
	(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللـهِ)	التـوبة	(31)	13
	(قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللـهُ)	التـوبة	(51)	89
	(قُلْ لا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلا نَفْعاً)	يـونس	(49)	89
	(وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ)	يـونس	(71)	27
	(الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ)	هـود	(1)	40

ر.ق	النـص القرآنـي	السـورة	رقم الآية	الصفحة
	(وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى)	هـود	(17)	55
	(فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ)	هـود	(107)	113
	(لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ)	الرعـد	(41)	16
	أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ	الرعد	(16)	122
	(وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ)	الاسراء	(4)	115
	(وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ)	الاسراء	(13)	17
	(مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً)	الاسراء	(15)	128
	(وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ)	الاسراء	(23)	116
	(سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا)	الاسراء	(77)	20
	(فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)	الكهف	(29)	90
	(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)	الكهف	(107)	19
	(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)	طه	(5)	54
	(وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ)	طه	(129)	18
	(مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ)	الأنبياء	(2)	55
	(وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً)	الأنبياء	(35)	73
	(الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ)	الحج	(41)	60
	(قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي)	الفرقان	(77)	18
	(طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ)	النمل	(1)	42

	(وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ)	القصص	(68)	89
	(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللـهُ وَرَسُولُهُ)	الاحزاب	(36)	23
	(مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللـهِ)	الاحزاب	(53)	42
	(هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللـه)	فاطر	(3)	122
	(أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ)	ص	(28)	19
	(اللـهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ)	الزمر	(23)	40
	(الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ)	غافر	(17)	91
	(فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ)	فصلت	(12)	115
	(مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ)	فصلت	(46)	91
	(وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ)	فصلت	(46)	75
	(الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)	الجاثية	(28)	90
	(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنصُرُوا اللـهَ يَنصُرْكُمْ)	محمـد	(7)	20
	(يَدُ اللـهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)	الفتح	(10)	43
	(إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمْ الْحَمِيَّةَ)	الفتح	(26)	17
	(إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)	القمـر	(49)	123
	(وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ)	الرحمن	(27)	43
	(وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ)	الحشـر	(7)	23
	(وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ)	التغابـن	(16)	19
	(وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ)	المـلك	(13)	89
	(إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)	القيامة	(17)	17

فهرس الأحاديث النبوية

المصـادر

1. القرآن الكريم (برواية حفص).
2. أبوبكر محمد بن الطيب البقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهـل بـه في علـم الكـلام، تحقيـق، أحمـد فريـد المزيـدي، دار الكتـب العلميـة بـيروت، ط(1)2007.
3. أبوبكر محمد بن محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الـدلائل في الـرد عـلى الملحـدة المعطلـة والرافضـة والخـوارج والمعتزلـة، تحقيـق، أحمـد فريـد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط(1) 2005.
4. ابي الحسن علي بن إسماعيل الاشعري ، الابانة عن اصول الديانـة،تحقيق فوقيـة حسين محمود ،دار الانصار، القاهرة ،1977.
5. أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشـعري المقـالات الاسـلاميين واخـتلاف المصـليين، تحقيق محمد محي الـدين عبـد الحميـد، مكتبـة النهضـة العربيـة ، القـاهرة ط(2) 1969.
6. ابي الحســن عــلي بــن إســماعيل الأشــعري، اللمــع في الــرد عــلى أهــل الزيــغ والبدع،تحقيق حموده غرابه، مكتبة الخانجي،القاهرة،1955.
7. القاضي عبـد الجبـار بـن احمـد الهمـداني، شرح الأصـول الخمسـة، حققـه عبـد الكريم عثمان ، أحمد بن الحسين بن هاشم ،مكتبة وهبة ،القاهرة ،ط(3)،1996.
8. القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمداني ، المختصر في أصول الدين ،ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق،القاهرة ط(2)، 1984.

المراجـع

1. ابـراهيم البـاجوري، شرح جـوهرة التوحيـد، تحقيـق، عبـد الكـريم الرفـاعي، دار العصماء، 2008

2. إبراهيم محمـد الـتركي، علـم الكـلام بـين الـدين والفلسـفة، دار الكتـب القانونيـة القاهرة 2009.

3. أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط(10)، 1969

4. أحمد أمين، الأخلاق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969.

5. أحمد عبدالمهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصـدير عـاطف العراقي، دار الوفاء للنشر، الاسكندرية ،ط(1)، 2001.

6. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسـلامي، دار النهضـة العربيـة للطبعة والنشر، بيروت، ط(3) ،1992.

7. أحمد محمـود صـبحي، في علـم الكـلام، الجـزء الاول (المعتزلـة) مؤسسـة الثقافـة الجامعية الاسكندرية، 1992.

8. أحمد محمـود صـبحي، في علـم الكـلام، الجزءالتـاني (الأشـاعرة) مؤسسـة الثقافـة الجامعية، الاسكندرية، 1992

9. توفيق طويـل، فلسـفة الاخـلاق ونشـأتها وتطورهـا، دار النهضـة العربيـة، ط (4) 1979.

10. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسـفة الإسـلامية، دار الافـاق العلميـة ط(1)، 2001.

11. ابوالمعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلـة في أصـول الاعتقـاد، تحقيـق، محمـد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبدالمجيد، مكتبة الخانجي، القاهرة 2002.

12. ابن تيمية، مجموع فتاوي، جمع وترتيـب عبـد الـرحمن بـن محمـود بـن قاسـم، مطبعة الملك فهد، الرياض،1381ه.

13. حنفي السيد عبدالـلـه، الآراء الكلامية والصـوفية عنـد القشـيرى، مكتبـة الثقافيـة الدينية 2006.

14. أبوالحسين الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيبرج، مكتبـة الكليات الازهرية، ودار الندوة الاسلامية ، القاهرة، 1988.

15. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2000.
16. خليل إبراهيم الكبيسي، المرجئة، دار الزهران للنشر والتوزيع، عمان، 2006.
17. دروزة محمد عزت، التفسير الحديث، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ.
18. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1) 2001.
19. سليمان بن عبدالله بن عبدالوهاب، تسيير العزيز الحميد في شرح الكتاب التوحيد مكتبة الرياض الحديث، الرياض، بدون تاريخ.
20. سميح دغيم، فلسفة القدر في الفكر المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ط(1)، 1985.
21. شعبان أحمد اسماعيل، مصادر التشريع الاسلامي، دار المريخ للنشر، الرياض بدون تاريخ.
22. صلاح أبوالسعود، المعتزلة، دار النشر مكتبة النافدة، ط(1) 2004.
23. الطيب بن عمر بن الحسين الجنكي، العقيدة السلفية والرد على المنحرفين عنها دار ابن حزم، ط (1)، 1999.
24. عاطف العراقي، في مذاهب الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط(3) 1976.
25. عاطف العراقي، مهرى أبوسعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط(1)، 1993
26. عاطف العراقي، هانم ابراهيم يوسف ، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي ط(1)، 1993.
27. عامر النجار، الخوارج عقيدة وفكر وفلسفة، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط(1) 2006.
28. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين، الجزء الاول (المعتزلة والاشاعرة)، دار العلم للملايين ،بيروت،ط(1)،1971.
29. عبدالرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين دار المعلمة للنشر والتوزيع، ط(1)،2001.
30. عبدالفتاح أحمد فؤاد،ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1980.

31. عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم دراسة وتحقيق، مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة ،بدون تاريخ.
32. عبدالله مصطفى المراغي، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، المكتبة الأزهرية للترات، 2007.
33. عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مؤسسة التوزيع والفكر، 2007.
34. عصام الدين محمد علي، المعتزلة فرسان علم الكلام ، منشأة المعارف الإسكندرية 1996.
35. علي عبدالفتاح المغربي، حقيقة الخلاف بين المتكلمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط(1) 1994.
36. عمر التومي الشيباني، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، الدار العربية للكتاب،1990.
37. علي بن علي بن محمد بن ابي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبدالله بن عبد المحسن، شعيب الارناؤوط ، مؤسسة الرسالة، بيروت ،ط(1)، 2005م.
38. ابوحامدالغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مطبعة محمد علي الازهري، 1971.
39. ابوحامدالغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط(8).
40. ابوحامد الغزالي، المنقد من الضلال، بقلم عبد الحليم محمود، دار الحديث، القاهرة، ط(8)1971م .
41. ابى الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، الملل والنحل، صححه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
42. فخر الدين الرازي، اساس التقديس في علم الكلام، تحقيق احمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ،1406ه.
43. فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1986.
44. فيصل بديرعون، علم الكلام ومدارسه، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ.
45. ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر وحكمه والتعليل، تحقيق السيد عمران، السيد محمد السيد، دار الحديث ، القاهرة، 2005.
46. ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلةعلى الجهمية والمعطلة، تحقيق على بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة ،ط(1)،2010.

47. ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات ترجمة محمود قاسم، راجعه السيد محمد، مكتبة مطبعة مصطفى البابي، القاهرة ،1952.
48. محمد أحمد عبدالقادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعارف العلمية، 2007.
49. محمد أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة و العقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر، القاهرة، 1996.
50. محمد سلام مذكور، أصول الفقه، دار الكتب الحديث، 2005
51. محمد السيد الجلنيد، في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، مكتبة نهضة الشرق القاهرة، بدون تاريخ.
52. محمد الطنطاوي، أصول الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط(3)،2001
53. محمدعبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق عبدالصبور شاهين دار البحوث العلمية، بيروت، ط(1)، 1999.
54. محمد عبده، الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، ط (2) 2006.
55. محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1973.
56. محمد عماره، التيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، ط (2)، 2007.
57. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المدار الاسلامي بيروت، ط(1).
58. محمد فرحات، أصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998.
59. محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ط (1)، 1973.
60. مهدي أحمد بن يحي المرتضى، المنية والامل في شرح الملل والنحل، بعناية وتصحيح توما ارتك،دائرة المعارف ،حيدر آباد ،1316ه.
61. ابن الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة

المعاجم والموسوعات

1- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقيق نديم علي، دار الكتب بيروت، بدون تاريخ.

2- سعود بن عبدالله الحزيمي، موسوعة الأخلاق والآداب، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة.2005

3- سليمان بن أحمد أبوالقاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق محمد بن عبد الحميد السلفي ،مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ،ط(2)، بدون تاريخ.

4- الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، دار عالم الكتب، الرياض، ط(4)، 1996.

5- طاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، دار العربية الكتاب، تونس، 1980.

6- علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، حققه نصر الدين تونسي دار النشر، القاهرة، ط (1)، 2007.

7- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، قاموس المحيط، تحقيق مجدى فهمي السيد، مكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

8- محمد بن علي بن محمد التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه أحمد حسن بسبح، دار الكتب العلمية، لبنان، ط (1)، 1998.

9- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شريف، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

10-ابن منظور، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 2003.

كتب الأحاديث

1-أحمد بن الحسين ين على بن موسى، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا, دار الكتب العلمية، بيروت، ط(3)، 2003.

2-أحمد بن شعيب بن على الخرساني النسائي، السنن الصغرى للنسائى تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الاسلامية، سوريا، ط(2)، 1986 م

3-أبو داوود بن الأشعت بن اسحاق بن بشير بن شداد بن عمر الازدي السجستاني، سنن أبي داوود، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ، بيروت، ط(1)، بدون تاريخ.

4-أبوعبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل تحقيق شعيب الارناؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف، عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط(1)،2001م.

5-أبوعبدالله الحاكم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدوية النيسابوري المسند علي الصحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ط(1)،1990.

6- ابن أبي عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني، السنة، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامى، بيروت، ط(1)، 14005 هـ.

7-محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ابو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق إبراهيم عطوة، مكتبة مصطفى الحلبي مطر، ط(2)، 1975 .

8-مسلم بن حجاج أبو الحسن النيسابوري، صحيح مسلم ،تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي،دار احياء الثراث العربي ،بيروت،بدون تاريخ.

9-ابن ماجة أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي،دار إحياء الكتب العربية،بدون تاريخ.

كتب التفسير

1-أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، خرج أحاديثه، باسل عيون السوددار الكتب العلمية، بيروت، ط(2)، 2006.

2-ابي جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تاويل القــرآن تفسـير الطـبري، خرج أحاديثه، اسلام منصور عبد الحميد، دار الحديث القاهرة ،2010

3-ابي الفضل شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني، ضبطه علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت ط(1)،2001.

4-محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير التنـوير، دار السـحنون للـنشر والتوزيـع، تونس، بدون تاريخ.

5-عبدالـلـه بن أحمد بـن محمـود النسـفي، تفسـير النسـفي، قدمـه قاسـم الشـماعي الرفاعي، إبراهيم محمد رمضان، دار القلم، بيروت، ط(1)، 1989م

6-ابي عبدالـلـه بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع الأحكام القران، تفسـير القرطبـي، تقديم هاني الحـاج ،تحقيـق عـماد زكي، خيريسـعد، المكتبةالتوفيقيـة، القـاهرة، بـدون تاريخ.

7-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق السيد محمد السيد، وجيه محمد مصـطفى فتحي سيد ابراهيم،دار الحديث القاهرة ،2005.

8-ابى محمد عبد الحق بـن عطيـة، المحـرر الـوجيز في تفسـير الكتـاب العزيـز تحقيـق عبدالسلام عبد الشافعي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(1)،2001.

9-محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الروايه والدرايه من علم التفسير، تحقيق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت1999.

10-محمود بن عمر الزمخشري، تفسير الكشاف، تحقيق أبي عبدالـلـه الداني بن منيرآل زهوي،دار الكتاب العربي،بيروت،ط(1)،2006م.

المحتويات


@bookarb